

# 潜伏キリシタンの終末論：民俗宗教の世界観として

著者	紙谷 威廣
雑誌名	日本人はキリスト教をどのように受容したか
巻	17
ページ	249-286
発行年	1998-11-30
その他のタイトル	Senpuku kirishitan no shumatsu ron: Minzoku shukyo no sekaikan toshite
URL	<a href="http://doi.org/10.15055/00005427">http://doi.org/10.15055/00005427</a>

# 潜伏キリシタンの終末論<sup>①</sup>

——民俗宗教の世界観として——

## 一 日本人のキリスト教受容の問題

宗教を受容するということは、その宗教の主張する教義を生活の中に生かして、自らを変革することであると規定すれば、日本人はその本来のキリスト教のどれほどを受けとめることができたのだろうか。何を称してキリスト教といい、仏教というのかといった基本的な疑問でさえも大きな課題となってしまうのではないだろうか。このような大上段に振りかぶった問題提起をさせて、実態としての宗教現象に目を転じてみると、問題はもっと簡単なことにも見えてくる。

近年の宗教問題でいえば「オウム真理教事件」がある。麻原彰考と称する教祖が「ハルマゲドン」という世界戦争の到来と、世界の滅亡を予言したことに始まる事件である。実際には、このような世

紙谷 威 廣

界の終末は起こらず、焦った教団の教祖と幹部らがサリンなどの毒ガスを使って、無差別殺人を行うという結果に終わった。しかし、我々日本人の大部分が意識することの少なかった「ハルマゲドン」という終末論的認識を、詳しく知ることになったのも、この事件をきっかけとしたことであつた。

筆者は、このような些末なキリスト教用語をちりばめた「オウム真理教」という教団の教義には、さして興味を覚えてはいない。しかし、このような知識を駆使するほど、キリスト教が日本の「新新宗教」に影響を与えていたことは、注目に値することである。もちろん、珍しい知識をひけらかして人々を煙に巻くことは、宗教でなくとも見られる現象である。したがって、単なるこけおどかしの手段としてこの用語の問題を片付けてしまうことも可能である。

しかし、近代日本において終末論を主張した宗教は「オウム真理

教」だけではなく、戦前にかんがりの流行を見た大本教なども世界の終末という教説を展開していたようである。<sup>②</sup> また、アメリカ合衆国によって居留地に追いつめられて滅亡への道を歩んでいた、アメリカインディアンゴースト・ダンスの運動にも、「終末」の到来と「救済」への願望が顕著であった。<sup>③</sup> さらに、ヨーロッパの植民地であった、インドネシアやオーストラリア領となっている南太平洋地域には、「カーゴ・カルト」という「終末」願望の宗教運動が起こっている。<sup>④</sup> 最近では、アメリカから起こった「ものみの塔」も、日本国内で大きな勢力を持ち始めているが、その主張は終末論的である。

キリスト教がさまざまな異文化社会に浸透するときには、とりわけ終末論的な運動が起きてきたようである。当然のことであるが、それぞれの歴史的状況や社会変動との関連では異なった事情が介在するはずである。しかし、いずれもキリスト教的な用語が取り込まれながら、それぞれの状況にふさわしい土着の論理や社会変動の表現として、終末論的な運動が形成されてきたようである。そのような観点から、キリシタン信仰の中に展開した「終末論」的な信仰を取り上げておくことにしたい。

いうまでもなく、ヨーロッパでは「千年王国」をはじめとして、異端と見なされるものまで含めて、中世以来の終末論的な教説と運動が展開されていた。これらの問題について、筆者は充分な知見を

有しない。しかし、新約聖書の「黙示録」に見られるように、キリスト教には本来的に終末論的な要素が色濃く展開してきていたはずである。そのような終末論的信仰が、日本の宗教的な土壌に民俗宗教の世界と歴史状況の中で、どのような展開を見せたのが、本稿の目標とするところである。

## 二 キリシタン弾圧と「終末論」信仰

### a. 大村藩の「郡崩れ」と「六左衛門」

キリシタン信仰の隆盛が政治的意味合いの濃いものであったことは、戦国時代という時代背景の中で際だって見える現象である。高取正男らが指摘するとおり、日本の宗教は本来的に政治的優位を前提とすることができる。神よりも仏よりも世俗的な権力が優越していたと考えることができる。<sup>⑤</sup> しかし、戦国時代とそれに先立つ数世紀間は、政治権力よりも、宗教的な信仰を重視しようとする流れが形成されていたように思われる。鎌倉仏教の浄土真宗や日蓮宗などの宗教運動は、世俗的な権力を越えて、阿弥陀仏や法華経の優位を説こうとしていた。一向一揆はそのような宗教運動として、加賀一国支配や戦国大名への抵抗の「結集」の原理となっていたと見ることもできる。

そのような観点からすれば、キリシタンの国家支配という論理も当然の帰結として、在地武士層や農民層に受け入れられたものではな

いだろうか。しかし、一般的には大村氏や高山右近などのキリシタン大名は、ごく狭小な領地しか支配せず、有力なキリシタン大名である大友氏などは脆弱な支配権しか保つことができなかった。したがって、大名のキリシタン信仰は一国支配などの信仰的背景としての論理を貫徹することはなかったといえる。よく言われるように、キリシタン大名は宣教師の持ち込んだ、新しい知識や鉄砲などの武器、あるいはさまざまな貿易品に目を付けただけのことであったと言ってもよい。

その意味では、キリシタン信仰は戦国大名にとっては、あくまでも、政治的支配の道具としての役割しか持つてはいなかった。このような、政治と宗教の関係を大きく変化させたのは、バテレン追放令に始まるキリシタン弾圧の動きであった。高山右近がキリシタン信仰を守って国外追放に処せられたことや、関ヶ原の合戦で敗れた小西行長がキリシタン信仰の故に切腹を拒否して斬首の刑を選んだことなど、武士としての価値観を明確に変化させたことにも現れている。

しかし、そのような個人的な信仰表明としての殉教は、キリシタン信徒の大部分が拒否してしまったことである。多くのキリシタン信徒は、豊臣秀吉や、徳川政権によって進められたキリシタン弾圧に対抗することなく、その信仰を捨てて省みなかった。一部のキリシタン信徒だけが信仰を守り続け、さまざまな迫害を耐え抜いて、

最後は壮絶な殉教に至る者も見られただけである。さらに、その後も九州の西部に展開した、ごくわずかなキリシタン信徒たちだけが秘密の内にその信仰を守り続けたに過ぎない。

ところで、幕府や諸大名の間でキリシタン弾圧が進みつつあった頃、大村藩のキリシタン信徒たちの間では終末論的な信仰が見られたことを、清水絃一が指摘している。清水によれば、大村藩内のキリシタンが発見された「郡崩れ」と呼ばれる事件に際して、「世界の滅亡」を説く者があったというのである。<sup>⑥</sup>戦国時代に西彼杵半島や大村湾を囲む大村一帯を支配したのは、キリシタン大名大村純忠である。大村純忠は、他の大名に比較すれば、徹底したキリシタン信徒であった。彼の支配下では、ほとんどの仏教寺院は破却され、そのかわりにキリシタンの教会が建てられた。純忠は名目的なキリシタンではなかったのである。

純忠の死後、後継者たちはキリシタン信仰に代えて日蓮宗の寺院を創建し、住民にキリシタン信仰を捨てさせた。しかし、このような政策にも関わらず、大村の住民たちはキリシタン信仰を密かに守り続けたようである。徳川幕府に対して、大村藩は極端なまでのキリシタン弾圧政策を採って、自らの恭順の意を示そうとした。たとえば、大村藩は死後のよみがえりのためには土葬が必要であると考えていたキリシタンに対して火葬を命じている。キリシタン信徒のあぶり出しをはかろうとしていたのである。さらに、宗門人別帳



に發展すると思われる「寺手形」の制度をも示唆している。徳川幕府の強権的な大名支配に対して、外様の戦国大名の後裔が生き残るには、このような配慮も要求されていたかと思われる。

大村藩がこのような弾圧政策を採るに至ったのは、「郡崩れ」が起ったことが原因であった。「郡崩れ」の事件展開は、ヨーロッパの「魔女狩り」を思わせるものがある。長崎酒屋町のものさし屋池尻利左衛門の家に、「大村の好身の者」が明暦三酉年十月十一日の夜中に訪れて一揆の計画を話し、味方をするようにと知らせたというのである。すなわち、大村藩の記録である「見聞集」によれば以下の通りである。<sup>①</sup>

大村領の内郡村松原の近辺に切支丹密に申合せ、一揆して近日長崎に押寄せて口々より火をかけ、財宝兵糧等を押取して後に、諸方へ走り出るのよしを申合せたり。其方は好身なる故に其節の事ころもとなくおもはるべしに付知らせ候。何卒同意して火をかけ働き可申と懇に語り聞せ候。同心承知と申して馳走いたし理（利）左衛門は密に乙名方へ行て右の話を申達したれば、乙名は御奉行所江訴へたれば、不移時刻擲取られて拷問被逐の処一揆の企て相違なきにより早速に大村へ町使の者をさし越大村にては早々吟味を被逐邪宗の輩擲取追々長崎へ差越候て御詮議の上長崎に於て穴釣り刎首百三拾人余り其外の者は大

村、平戸、島原、佐嘉へ被遣、都合六百人余り刑罪あり。理左衛門は御忠節申上候との仰渡にて銀子拾貫目被下候

大村のキリシタンが長崎の町の知人に一揆の計画を話して、大村全域のキリシタンが一網打尽に捕らえられたというのである。このような一揆の計画が実際に存在したのかどうかは確かめるすべもない。しかし、ともかくも多くのキリシタン信徒と思われる人々の名前が次々にあがってきて、処刑者や入牢者が続々と出てきてしまったのである。最初に長崎奉行黒川與兵衛に捕らえられたのは、大村領内矢次村の住人の兵作という人物であった。兵作が白状したことは、矢次村に十六歳になる六兵衛という者がいて、母親と姉婿と暮らしている。二十二年前に、茅瀬村の久良原岩にキリシタンの絵を隠しておいたが、これを姉婿に取って来させて（キリシタン信仰を進めたと申し立てた。そして、「嶋原の四郎と申候共名誉成義あれ程は有間敷」と（兵作が）言っている）、六兵衛を穿鑿するようにと、長崎奉行から大村藩の役人に指示があった。

同時に、長崎奉行からは兵作の妻子が逃亡しないようにとの注意も促された。兵作の女房は次のような次第を物語っているようである。「吾等此頃夢見候様子は二十ヶ年後に相果申候親、私所に年十二三の童赤き支度させ十文字為持先に立參候て我等に申候は、汝が親にて子共親の為に茶湯杯仕手向候得共心持惡敷候、付て届き不申

候。長崎に居申候子共女房他人故弥回向届不申候。其方は娘に候間申聞候。其時我等申候は先に立申候子は誰にて候哉と尋候得は、先年親子共相果申候弥七郎が子六兵衛我等孫にて候由申候。又外に阿弥陀の絵天より下り候を親申候は、あれは何かと尋申候。我等申候は、あれは阿弥陀様と申候処に夢覚め候」というのである。

すなわち、十二三歳の童子が十字架をもって先に立って、二十年ほど前に死んだ親が夢に現れ、長崎にいる子供の回向が行き届かないと言ったというのである。さらに、親が阿弥陀の画像について尋ねたのでその旨を説明したというのである。親はキリシタン信徒であったが、自分は阿弥陀如来を信じる仏教徒であり、親にその旨を説明したと言うことになる。ここで注目しておきたいのは、兵作の女房が夢の中で親に会って、キリシタンとしての「回向」を望んだと証言していることである。さらに、兵作の女房は六左衛門の夢物語についても述べている。茅瀬村の久良原岩に隠されていた「切支丹の絵」を次郎右衛門という者が取り出し、平左衛門の祖母に預けた。孫の六左衛門が見た「夢物語」を祖母が「品を付」けて、この「絵」を拝むように進めたという。その結果、平左衛門の兄弟や家内、絵を隠した者までが捕らえられ「吟味」の結果、塚の中に隠したキリシタンの「絵」も届け出された<sup>⑧</sup>。

「夢を見た」六左衛門という少年は、未年の春に「狐につかれた」という。昼頃に家にいた六左衛門が友達に招かれて外に出た。その

童が先に立って呼ばれるままについて行くと、「むしやうに」なつて「藪の内に連」れ込まれて捨てられた。そのまま、目が覚めずに「打倒」れているところを親に連れ帰られた。それから、「氣違」になつて永く煩つた。養生を続けたが、もとの健康には戻らなかった。翌年の春には、「傷寒」を煩つて長い間「打臥」している内に「むしやう」になった。このときに、「後生」に行つた夢を見たという。「野原を通り其先に橋有之、其先に堂」があつて、死んだ知り合いの者たちが大勢そこにいた。深山の仙乗院がいて、まだ来るべき者ではないから帰るようにと言われた。祖父にも会つて、「母はさかしく候哉」と言伝を頼まれた<sup>⑨</sup>。

この六左衛門が近頃面白い夢を見たと言つて、祖母が人々に信仰を勧めたというのが、この事件の発端であつた。後生に行つたところが、たくさんの宗派があつたが、キリシタン以外は助からないということを見てきたと言つたのである。さらに、「霜月十一日に代めつし申次第は、天狗六足出火の雨をふらし世界を焼き崩し申候。吉利支丹宗に成候者は一人も大事無御座候。日本の宗旨は悉く一人も不残退転仕候」と進め、「吉利支丹絵の上にまんだらを懸け」て見えないようにして、吉利支丹の画像が拝ませた。また、この祖母は虫薬として「古き雲丹」を求めておいて、病人などに勧めて服用させた。病人が回復すると、吉利支丹の絵の「奇特」として進めたのであるという。このようにして進められた者は男女四十七人で、こ

れも「擲取」られた。<sup>⑩</sup>

以上の記録から明らかなように、「郡崩れ」の事件には、「終末論」的な意識が噴出していたようである。「六左衛門」という少年の夢に、霜月十一日には天狗が六足出現して、火の雨をふらせて世界を焼き崩す。このようにして、「代めつし」（＝「世滅し」と理解すべきであろう）てしまい、キリシタンだけが無事であって、日本の宗旨を信じる者はすべて滅び去ってしまうと言うのである。六左衛門が「むしやう」（＝無常か）になったり、「傷寒」で「むしやう」になったというのは、熱病などで意識を失ったことと思われる。すなわち、重病にかかって無意識のうちに夢を見たのである。いわば、神の召命によるシャーマンとしての成巫過程をたどったと判断してよいであろう。

ここでは、六左衛門が「夢を見たこと」が「歴史的事実」であるかどうかは問題ではない。むしろ、人々がそのようなシャーマニスティックな枠組みでいくつかの事実を積み上げて役人に語ったであろうことと、それをまた、役人が同じ枠組みで記録したことに意味がある。少年が夢を見て死後の世界について語ったことと、未来を予知したこと、それを疑うこともなく記録したことが重要なのである。さらに、このような世界の「終末」に関する予言を人々が信じたことと、そのことをキリシタン民衆が役人に語ったことや、役人がそれを記録したことに意義が認められる。いささかくどい書き方

をしたが、ここでは現象としての事実は問題ではない。人々が歴史的事実を捉える「枠組み」としての世界観が問題なのである。

結果的に見れば、この大村藩の「郡崩れ」が、幕藩体制における宗教統制の根幹を作り上げたと清水紘一は考えている。<sup>⑪</sup> すなわち、大村藩ではこの事件の後に村方支配とキリシタン禁令が強化される。

一、村中五人組被仰付候。組中随分念を入切支丹宗門改可吟味事。

一、五人組の内切支丹の心一人にても有之候を、組外の者承り出申上又はせんさくの上にて相知申候は、組中五人ながら同罪に可被仰付候事。

一、五人組の内切支丹の心有之者候は、組の者は不及申其外にも存候者於有之は不移時日御奉行所へ可申上候事。

一、組中の者眷属相果申候は、横目、庄屋、出家、組中に能く見せ申寺内或は定り申候墓所江取置可申候。附り新地屋敷内物影に取置申間敷事。<sup>⑫</sup>

というように、五人組を中心とした宗教統制が行われる。また、この村落内の統制を越えて、横目付や庄屋などの役人によるキリシタン類族の死者への監視体制も強化される。さらに、「一、死人葬祀の儀火葬に可仕事。殊に出家なしに取置申間敷事。」とあるように、

死者を火葬すべきことを命じている。農村では土葬が一般的であったこともあるが、キリシタンの場合には最後の審判における死後の復活の信仰があり、肉体を失うことは救済の希望を失わせるものであったために、わざわざこのような命令が出されたのである。<sup>(13)</sup>

さらに、寺院による宗旨への所属の確認や神社祭祀における諸注意までもが触れられていることは重要である。すなわち、

一、何宗によらず寺手形住持方江参所望持可申事。

一、寺請手形奉行所江相渡可申事。

一、諸宗の者別宗に罷成度者於有之は奉行所江相尋下知次第可仕事。

一、鎮守大小によらず四目を張り掃除無油断可仕事。其所の祭絶無懈怠仕祭の日商賣耕作一切無用、祭祀一篇に仕社参可仕事。附り神事の日鎮守道筋にては如何様共商賣可仕事。<sup>(14)</sup>

寺請手形の発行と奉行によるその確認、神社の祭りへの参加と周辺商家のにぎわいの強制等までが事細かに規定されている。村方の暮らしぶりまでも統制を加えようとする施策には、大村藩のキリシタンへの極端なまでの怖れを感じ取れる。これに加えて、「一、旅のかつたい、非人共懸り々々に召置申間敷候。並気違ひよみかへりいたし名誉のほうかなと仕候を奉行所へ召連可参事。」<sup>(15)</sup>の箇条には

注意を引かれる。前段では、旅人にキリシタン信徒がいなかを氣遣ったものであるが、後段では、六左衛門のようなキリシタンの指導者の出現をおそれた故の内容と読みとることができよう。

いずれにしろ、この大村藩の「郡崩れ」ではシャーマン的な指導者がキリシタンの間に出現し、「終末論」的な言説を振りまきながら人々を組織しようとし、さらに「長崎の町に放火を企てる」との行動が計画された」かのように受け取られたのである。この記録がどの程度の信憑性を有するかは明らかでないが、そのように描き出されるだけの必然性をキリシタンの信仰が抱えていたと考えられる。それというのも、すでに起こった「島原の乱」がその前例となっていたからである。<sup>(16)</sup>

#### b. 「島原・天草の乱」と「天草四郎」

島原・天草の乱が起こった頃、徳川家康から、秀忠・家光へと将軍職が引き継がれる中で江戸幕府は確立に向かいつつあった。この幕藩体制を揺るがすほどの意義を、果たして「島原・天草の乱」は持っていたのであろうか。島原の乱の歴史的意義について、深谷克己は幕藩体制的な村落を形成する途中の農民の窮状によって引き起こされた一揆であって、キリシタン信仰が否定されたために起こったものではないことを指摘している。実際に、反乱の契機となっているのは領主の過酷な年貢取り立てであったことは、多くの研究者

によって支持されてきたようである。これには、それまでの戦国期における国人や土豪層などの在地領主の支配を廃して、新たに家臣団を編成・導入して領国支配権を確立する幕藩体制的な大名の支配への変化と、年貢収奪の過酷化が加わっていたと深谷は判断している。<sup>17)</sup>

しかし、それにもかかわらず、この島原の乱は幕府等の支配勢力によってキリシタンの内乱と位置づけられており、また、農民の結集した原点がキリシタン信仰に由来するものとして理解されてきたのである。このことは江戸時代を通じて幕藩体制側の理解となり、また、キリシタン信徒の武力反乱への恐怖をおおることによって、庶民への意図的なキリシタン禁制の理由とされてきたのである。その結果として、あるいは幕藩体制側の支配の手段として、島原の乱は通俗的な反キリシタン文献の中で恐るべき事件として取り上げられ、一般民衆のキリシタン邪宗門観を掻き立てる材料となっていたのである。<sup>18)</sup>

その意味で、天草や島原の農民が結集した原理としてのキリシタン信仰の本質を明らかにすることが望ましいにも関わらず、島原の乱の発端となった歴史的状況が、史料の不足によって不明確なままであるように思われる。研究状況の不充分さの原因は、深谷が指摘する島原の乱の性質、すなわち、崩壊しつつある国人・土豪層と新たに形成されつつあった近世的な村落の未成熟さといった条件に

よって、この内乱の記録が的確には行われなかったためではないだろうか。さらに、籠城したキリシタン農民（キリシタンではない者も当然加わっていたはずであるが、彼らもキリシタンとして殺害された）のことごとくが斬殺されたのであり、記録は残り得なかった。ごくわずかに城中から脱出した者の記録があるが、それは例外である。つまり、反乱に加わった当事者の側から見た基本的な「一次史料」が欠如しているのである。<sup>19)</sup>

それに加えて、民衆教化のために作成された「通俗排耶書」<sup>20)</sup>「キリシタンもの」の流布がより一層状況の把握を困難にした。島原の乱をテーマとして、キリシタンへの恐怖をおおき、一般民衆にキリシタン邪宗門観を植え付けようとした「排耶書」は、島原の乱の歴史的事実を隠蔽し、異様なキリシタン観と島原の乱の経過を作り出してしまった。多くの通俗排耶書がキリシタンの到来と島原の乱によるキリシタン信仰の敗退を対比させながら、キリシタン信仰の侵略性を印象づけようとした点は共通の記述を生み出しているのである。<sup>20)</sup>

しかし、一次資料ではないにせよ、島原の乱については数多くの記録が作成されたことが知られている。それらの史料の多くがキリシタン弾圧に反発して一揆が起こされたことを主張している。とくに注目されるのは、キリシタンの間に奇妙な予言と終末論的な意識が強く流布していたことを物語っている点である。いずれも、歴史

学的な事実とは無縁と考えることができるが、むしろ宗教民俗学的な観点からは無視し得ないことである。島原・天草で一揆が勃発してからか、あるいは以前からかは明確にできないが、奇妙な予言が広まっていたという。『天草土賊城中話』によると以下のようである。

(前略) 天草のうち上津浦と申す處に住處仕り候伴天連、二十六年以前、御公儀により御拂ひ、異國へ遣され候刻、伴天連書物を以て申遣し候は、「當年より廿六年めに當りて、必ず善人一人生れ出づべし。其をさなき子ならず諸學を究め、天にしるし現すべし。木に鰻頭なり、野山に白旗立ち、諸人の頭にクルス立ち申すべく候。東西に雲のやけ、必ず有るべし。諸人の住居、皆皆やけはつ可し。野も山もやけあるまじき」由、書置き候由、申し候。<sup>21)</sup>

この史料は、原城に立てこもりながら幕府軍に投降しようとした軍師の山田右衛門作が寄せ手に語った話を記録したものである。山田右衛門作は有馬氏に仕えたが、日向に有馬氏が移封されて後は口之津に残った。西洋画に優れていたので松倉氏に見いだされて仕えた。島原の乱に積極的に加わろうとしなかったため、妻子を人質に城中に誘われた(『耶蘇天誅記』)のだとされる。あるいは村民を一

揆勢から逃れさせた(『嶋原始末記』)ということも伝えられている。または、城中から矢文で幕府軍との連絡を取り合って降伏した人物ともされている。しかし、この右衛門作も後にキリシタンとして処断されている。<sup>22)</sup>

この史料では、天草島の離島である、大矢野島と千束島(現維和島)に住んでいた五人の土豪がバテレンの遺言の話を作為的に流布したものとして語っている。そして、天草の大矢野四郎という者こそバテレンが言い残した人物であるとして、祭り上げたのであるとする。さらに、「丑の十月十五日頃、天地動き申し候程の不思議なる事」が起こるので驚くことはないと言いつ聞かせた。そして、十月十五日の夜になって、村々の主だった者達が談合して、一揆に立ち上がったのだという。あくまでも、一揆の中で投降して生き延びた者の証言であるから、これらの記述の信憑性については慎重に考えなければならぬであろう。しかし、その点を考慮に入れたとしても、島原と天草の民衆の間には救済者(＝予言された人物)の到来が待たれていたと考える必然性がある。少なからぬキリシタン信徒が弾圧によって改宗・棄教させられていたし、松倉氏や寺澤氏によるキリシタンの探索も続けられていたのである。<sup>23)</sup>

救済者の出現には、さまざまな兆候があるとされていたことも人々の間に流布していた噂なのであろう。このような異常な天候や予兆とも言うべき兆しが、事実として起こったのかどうかは判断に

苦しむところである。しかし、少なくともこの救済者については不思議な能力が有ったかのように伝えられた記録がある。『肥前國有馬古老物語』<sup>24</sup>では、天草四郎について次のように述べている部分がある。すなわち、「その節、上津浦村より狂気の女一人連越し候。

これを色色祈念仕り候へども、快氣を得ず候間、然るべきやうに頼み申し候由申し候へば、四郎聞きて、頓て本服仕るべしと申されし言葉の下より、本服いたし候ゆゑ、諸人驚き」いよいよ信心したというのである。有馬村の農夫によって記録されたものであり、「天和二年（一六八二）」の奥書があるという。これによれば、天草四郎は病氣治療に携わる、一種の「シャーマン」としての能力を持つものとして考えられていたと言えよう。果たして、本当にシャーマンの手法を知っていたのかどうかは判断の材料がない。しかし、周囲がそのように天草四郎を描き出していたとしても、キリシタンの考える救済者がシャーマン的な存在であったことは確認できるのではないだろうか。

ところで、『肥前國有馬古老物語』はその後の天草四郎についても、次のような逸話を述べている。「さる程に、天草赤嶋の沖にて日暮れ候へば、海上に蠟燭四十本燈し見せ申し候」という。キリシタンバレンの魔術については、その後の通俗排耶書の中でも多く取り上げられることになる。キリシタンについての重要なイメージの一つなのである。したがって、このような記録もまたキリシタン

についてのイメージを作り上げる上では共通の土台に立っていたと言ふべきであろう。さらに、次の逸話はより重要な意味を持つていると思われる。

次兵衛申すやう、「さあればこそ。また不思議なるものの天より貝の殻に入れ降下り候」とて、見せ申し候を見れば、「四郎殿の御意少しも疑ひ候者は、則罰あたり候」と書付けたるを見せ申し候。<sup>25</sup>

島原・天草の乱平定後に記されたものであるから、当然好意的にかかれたはずはないと思われる。しかし、この部分で述べられている天草四郎は「疑われてはならない」者であり、疑いを持つ者には「罰」が下されると言っているのである。ここでは、むしろ伝説としての天草四郎は救済者ではなく、疑いを持つ者には「罰」で報復する恐ろしい存在となっている。予言によって出現した天草四郎は民衆をも畏怖させるシャーマンとみなされたのであった。

もちろん、ここで見ることでできる史料からは「天草四郎」の実像が浮かび上がってくるとは保証できない。むしろ、それら天草四郎としての描かれた姿の全てが虚像である可能性もある。しかしながら、この島原・天草の乱を通じて、「歴史」を動かしていたのはキリシタン信仰が生み出した「虚像」であったのではないだろうか。



予言を実現する人物として、歴史の表舞台に出てきた天草四郎は十六歳の少年に過ぎなかった。この少年がいかにほんのことができたであらうか、ましてや、自ら救済者たり得ることなどはできなかったであろう。

ところで、下田曲水編『暫定天草切支丹史』によれば、「天草郡御代官支配に成事」と称する文章に次のような記載があるという。

或書に曰寛永十四丁丑年切支丹一揆蜂起之濫觴を尋ぬるに寛永十一戌の年より子年迄三ヶ年の悪作にて近國ともに飢饉せり別て天草郡は領主の計ひ悪敷子の暮より丑の春に至り閏三月より四月の間餓死の人多く親類朋友相盜し押入強盜不絶して悪事日々に盛るころ高来郡も兼て領主の計ひあしく其上去る元和四年より島原の城を築き在々の諸民数年の城普請に人夫を仕はれ粒骨を盡し年々不作し弱り果てたる上此節困窮天草に倍して飢渴多しと也。漸麦の毛に取付飢を助り田畑の根付延引して五月の中頃迄かゝりける麦作とても不熟にて諸民心を苦しむの處六月の初より両郡大旱魃にて東西の空例年に替り朱の如く焦がれ稀有の雲色なれば是又唯事にあらずとおもふ處天草郡に云出しけるは西の雲焦がるゝは當十月より世の中火の地獄となりて悉く焼沈む。其中に切支丹は天帝より下りて救ひとり玉ひ安樂に置かせ玉ふと雑説すること専ら也。霜月そろりはこぞろり明三

月はさんほろりと拍子入聲をそろえふしおもしろく唄ひけりと  
是を聞いて幾程も無き世の中に天帝の手に洩れたらは火地獄に  
入るべしと両郡切支丹に成りしとぞ。是偏に彼の宗旨を企てし  
ものゝ言出せしことならん<sup>(26)</sup>

寛永十一年（一六三四）から三年間にわたって凶作が続いた。天草では餓死者も出てお互いに強盗に入る者も出てきた。これに加えて、島原では領主は城の普請などに人夫として諸民を使役したので、飢饉に加えて困窮の苦しみまでも加わった。麦のできる頃になって、麦の出来も良くなかった。このような時期に、六月のはじめから空の色が朱色のように焼けて見えた。これは唯事ではないと思っ  
ていると、天草郡の人々は西の雲が焼けるように赤いのは世の中が  
火の地獄となって、悉く焼けて滅びるからだと言いだした。キリシ  
タンだけは天帝が天から下って救って下さり、安樂に過ごせるとも  
伝えていた。おもしろ、おかしく拍子にあわせて、唄を歌いつつ信  
仰が広められ、キリシタンになる者が続出したという。まさに、終  
末論的なオルギー状態が出現し、救済待望の信仰が展開したと伝え  
られていたのである。

このような終末論的な信仰がどのようにして生じたのであろうか。  
その問題を論じる前に、もう少しこれらの信仰の実態をうかがって  
みたい。海老澤有道によれば、『高来郡一揆之記』や『島原記録』



には「切支丹浪士たちが、秘かに湯島に集まり談合して、天草・島原各地の村々に呼びかけた檄文」が収められている。湯島は談合島とも呼ばれることになるが、切支丹たちが集まって相談したとされる島で、島原半島と大矢野島のちょうど中間にある。海老澤の訂正を施した文章によって見てみよう。

態と申遣し候。天人天降り成され候て、ぜんちよ（異教徒）どもは、でいうす（神）様より火のずいぢよ（審判）成され候間、何もの成りとも吉利支丹に成り候はば、ここ許へ早々御越しあるべく候。村々庄屋、乙名、早々御越しあるべく候。島中に此の状御廻し之あるべく候。ぜんちよ坊にても吉利支丹に成り候はば御免なさるべく候。恐惶謹言。

丑十月十五日

寿庵

村々庄屋乙名衆中

猶々右、早々村々へ御廻し成さるべく候よし申入れ候。天人の御使に遣し申し候間、村中の者ニ御申付け成さるべく候。吉利支丹に成り申さず候はば、日本六十六ヶ国ともに、でいうす様より御定めにて、いぬへるの（地獄）ニ踏込み成さるべく候間、その分御心得成さるべく候。天草の内、大矢野に此の中、御座成され候四郎様と申す人は、天人にて御座候。爰元ニ御座

候間、その分御心得これあるべく候。<sup>(27)</sup>

まさに、この檄文はキリシタン信徒に一揆への参加を進める文書である。果たして、これが一揆、後に反乱として発展して行く「島原・天草の乱」のきっかけとなった文章なのであろうか。その判断は筆者には不可能である。しかし、この檄文は多くの示唆する内容を含み込んでいることは間違いないであろう。天人が天から下って来られて、火による最後の審判の時がやってきたのであるから、キリシタンの信徒となって、この島に結集せよと言うのである。追って書きでは、キリシタンにならなければ地獄に堕ちるぞと脅している。天草四郎は天人であり、大矢野島にいるから結集せよという表現には、慈愛に満ちた神の観念のかけらさえもないではないか。

事態は緊迫していたのである。南有馬では、キリストの絵像を祭って祈っていた人々を島原藩の役人が急襲し、島原で処刑した。農民は代官を襲って殺害し、事態は急速に展開した。十月二十五日には、総決起をうながす廻状が村々に送られたという。

急度申遣し申候。当村の代官林兵左衛門、でいうす様へ御敵対申候間、今日当所ニテ打殺し申候。兼々天人より御申し候事も此の大事ニテ候。いづれもはや思召し立ち候て、村々代官始め、ぜんちよ坊ども一人も残さず討取り成さるべく候。日本国中の

ずひぞ（審判）此の時ニ候。いよいよ一宗、全鉄之儀、尤もニ存候。なを面談之節申すべく候。仍て村々迄廻状此の如くニ候。以上。

十月二十五日

佐志木作右衛門

山 善右衛門

村々庄屋衆中

村々乙名衆中<sup>28</sup>

最後の審判、すなわちジュイゾ・ゼラールの到来という「大事」が訪れてくるのだとして、決起を呼びかけたというのである。海老澤はこのような展開によって、キリシタン信徒が一揆の軍勢に結集したと捉えている。しかし、これらの檄文や決起の廻状の背後には単純な信仰心だけでは割り切れないものが存在するように思われる。はたして、これらの廻状を受け取った者達は直ちに島原・天草のキリシタンの軍勢を形成したのであるうか。次のようなキリシタン誓詞について見てゆくと、海老澤が「たちまち一味同心した」と指摘するほどには、キリシタンの結束が堅かったようにとは思えないのである。

じゅらめんと（誓詞）之事

一、当村中の者ども男女小児に至るまで今度吉利支丹宗門ニ立帰り申候事偽り御座無く候。然る上は御教への通り宗旨の御為に各一命を抛ち、御下知次第何分にも相働き申すべく候。此の旨少も偽り申すに於ては

上には天主、さんたまりや、ぜずきりしと、せすうーす（ゼズスの重複）の御罰を蒙り、下にはひいりよ（子なる神、則ちキリストでこれも重複）、すぴりつさんと（聖霊）を始め、あんじょ（天使）、べあと（聖人）の御恵みに洩れ、忽ちに横死仕り、いんへるの（地獄）の苦しみを請け、永く浮むことなく、現世にては諸天狗（悪魔）の手に渡り、追付けらざる（癪者）の身と成り、白癩黒癩と呼べるべき者也。仍て恐ろしきじゅらめんと此の如くニ候。以上。

庄屋

乙名

百姓中

天草四郎時貞善主

伴天連御中<sup>29</sup>

まさに、我々が知っている善良なキリシタンとは思えない文章の誓詞である。たぶん、島原や天草の多くの人々は領主の命令によって、キリシタンの信仰を受け入れたはずである。また、領主の信仰

が変わったことによって、キリシタン信仰を捨てざるを得なかった人々である。このキリシタン誓詞は、約束を違えれば地獄に堕ちて苦しむことを示唆した恫喝のように理解することが出来る。このようなキリシタン誓詞は、つまりは天草四郎を大将とした一揆指導者の農民に対する統制力の根元とすべきであろう。すなわち、この一揆の参加者達は「今度吉利支丹に立帰」った者達であった。したがって、立ち帰りが「偽り」ではないという誓いをたてる必要があったのである。誓いをたてた上で、彼らはキリシタンの一揆に加わったことになる。ということは、キリシタンの一揆に加わらなければ地獄に堕ちるぞと脅迫されていたとも考えられる。海老澤が賞賛するほどには、この一揆に加わった人々のキリシタン信仰は豊かなものではなかったと思われる。

農民達にとっては、一揆の軍勢に加わることが何を意味するかも分からなかったのかも知れない。世界の終わりの時という一揆軍の言葉に従うだけであつたのではないのだろうか。火に燃え上がるような朱色の空と飢えの苦しみ、新しい領主による呵責のない課役、増大する税の負担、これらの恐怖から逃れるために、一揆の軍勢に加わったのかも知れない。ともかく、これらの史料からは農民の置かれた状況は明確に伝わってはこない。天草四郎をとりまいていたわずかな人々の姿が見えるだけである。しかし、少なくともここで表現されていた終末論的な認識は、農民にとって恐怖をそそるもの

であつたことは確かであろう。キリシタンとして救われれば、どのような「安楽」を得られたと言うのか、どのような未来ユートピアが待っていると言うのであつたろうか。しかしともかくも、島原・天草の乱に加わった人々は土豪層や、農民層という立場の違いはありながらも、最後まで幕府軍に屈服せずに籠城し殺されていったのである。

鶴田倉造は細川家の「永青文庫」にある、「四郎法度書」の本文とそれについての考察を発表している。<sup>(30)</sup> 鶴田によれば、「四郎法度書」は矢文など原城内外に交わされた文書と一括されているが、それらはすでに東大史料編纂所などで発見されているにも関わらず、「四郎法度書」だけはこれまでに報告されていない。しかし、この文書については寛永一五年（一六三八）の一楽宛の細川忠利書状に書写を送付する旨の記述があり、存在が明らかであるという。第一条は奇妙な文章で始まっている。すなわち、

今度此城内ニ御籠候各、誠此中如形、罪果（罪過）数をつくし、背奉り候事ニ候へ者、後生のたすかり不定の身ニ罷成候処ニ、各別の御慈悲を以、此城内の御人数ニ被召抱候事、如何程の御恩と思食候哉、乍不及申無油断心のおよび、御奉公無申迄候事

意味をとれば、「城中に籠もっている人々は（神にそむくという）

数多くの罪を犯した者で、後生の救いなどは得られない筈の人々である。しかし、格別の慈悲が（神から）与えられたことによって、城内の人数に加えられたのである。これほどの御恩を授かったのであるから、（神への）奉公をつくすべきである」ということになる。鶴田が指摘するように、この法度が出されたのは「二月朔日」である。すでに熊本で捕らえられた天草四郎の母親や親類からの降伏を進める書状が城外から送られてきている。城内には籠城の是非をめぐる議論が起こっていたと思われる。すなわち、城内の動揺を抑える必要もあったはずである。

第二条では、オラシヨ（祈禱）、ゼジュン（断食）、ジシヒリナ（鞭打ちの苦行）などの善行だけでなく、城の普請や武具の手入れも奉公であると、籠城のための努力を勧めている。これは籠城や武力による戦いに疑問が出ていた事を示す内容ではないだろうか。もちろん、信仰についての修行も怠るべきではないと勧めている。すなわち、第三条は現世は短い、とくに城中の者にとっては短いことから、「後悔」＝罪の究明とお礼の祈りを怠ってはいけないともいう。第四条はわがままな者も多いが、「かんにん・へりくだり」が無いから起こることであって、互いに「大切」を以て「異見」を加え、「此城内の衆は、後生までの友達たるべく候間、指南次第ニ可被仕候事」お互いに意見しあうべきだというのである。

第五条は不用油断の科にもなるので、夜間であろうとも持口（担

当する城門の口であろう）を固めなければならない、人によっては小屋に入ってくる者もいるが勿体ないことなので、下々にもよく言い聞かせるべきだとする。これは城内からの逃亡者を防ぐ手段であったのかも知れない。すなわち、第六条には「合点不仕候ものは天狗の法にまかせ、惜、露命落可申と存候衆有之候、左様に無之様ニ、面々の持口随分可被入御念候事」という。暇があればくつろぎを求めて「合点」しない者は「天狗」＝悪魔の法にまかせればよいという者がいるが、それぞれが念入りに持ち場を守るべきだという。次の第七条は薪を取るとか、水を汲むといって「下々」が城外に出てゆくが、堅く「法度」として禁止するということである。

デウスへの祈念をすれば慈悲を授かるであろうとつけたしてはいるが、この「法度書」の書かれた目的は最後の部分であったのではないだろうか。下々の城外への逃亡を防ぐことこそ「四郎法度書」の目指すところであったに相違ない。そして第七条の最後に「但し親分の人可為吟味候」とつけ加えられている点である。つまり、親分は下々の人々を吟味なさるべきであるという。ここでいう「親分」とは武士団の中に貫徹していた論理である、擬制的な親子関係に相違ないであろう。戦闘における指揮系統や日常的な生産活動、そして土地の専有をめぐる秩序としての関係、これらの全てを規定していた論理がここに見られるのである。あるいは、キリシタンにおける洗礼の代父母子関係であるかも知れない。これは潜伏キリシ

タンの中ではヘコ親とヘコ子といった名称で呼ばれていた。そして、この関係は死後のパライス（天国）においても続く関係と認識され、実の親子よりも大切なものとされていたのである。<sup>③</sup>

そして、これに加えて注意しておかなければならないのは、島原や天草ではキリシタン禁制の動きにともなって、キリシタン弾圧に對抗するコンフラリア（組）と呼ばれる組織が作られたことである。島原半島の有家では「マルチリヨ（殉教）の組」が結成されていた。それ以前も、「ミゼリコルヂヤ（慈悲）の組」と称する組織があったが、殉教と信仰確立のための組織が結成されていたのである。その他の地域でも同様な組織が見られたことが知られている。助野健太郎によれば、これらの「組の頭」には、多くの場合庄屋・乙名層がなっており、信仰の鼓舞と日常生活の協力扶助とを促進していたという。つまりは村落組織を反映したままでキリシタン組織を構成していたことになる。<sup>④</sup>

しかし、いずれにしても城中の反乱者達は相互に逃亡しないようにと監視しあう必要が生じていたのである。その結果、籠城が長引いた原の城では「親分」と「下々」は区別され、下々は監視の対象となっていたことがわかる。これが、死後の安楽を願って「一味同心」しあったキリシタンの姿であったのだろうか。むしろ、島原の反乱者達の多くは「終末の時＝地獄」への恐怖感から、戦いの場に導かれた羊の群に過ぎなかったのではないだろうか。

終末論的認識を生み出して、農民を戦いに導いていたのは国人・土豪層であった。深谷克己の指摘によれば、それらの人々はずでに幕藩体制の成立にともなって、在地専制力を失い、没落しつつある人々であった。<sup>⑤</sup> だからこそ、彼らは終末論＝世界の終わりを意識せざるを得ず、その意味で国人・土豪層にはこの世の未来は存在しなかったのである。未来を見通す力もなく、農民の心を充分には把握する事もできなかった土豪層の終末論は、それだけにヒステリックなものとなり、農民を地獄の恐怖によって城内に閉じこめておく必要があったと考えられる。

### 三 二種類の「終末論」

#### a. 「最後の審判」を求めて

「島原・天草の乱」に関わる史料から見ると、キリシタンの終末論はユートピアの見えない「絶望的」な終末論であった。もちろん「終末論」自体希望のないところから生まれてくるものであるかも知れない。しかし、江戸時代を生き抜いた潜伏キリシタンには、より生き生きとした息吹の感じられる「終末論」が芽生えていた。そして、同時に潜伏キリシタンの終末論的伝承の中には、「島原・天草の乱」のキリシタン農民が喧伝し、あるいは受けとめたと思われる内容と共通したものも伝えられていたのである。

潜伏キリシタンには「天地始之事」という神話的伝承がある。そ

の「天地始之事」の最後の部分に当たる「此世界過乱の事」では、現在の世界の壊滅と神によるキリシタンの永遠の救済が語られている。その部分を掲げると以下のようである。

此世界滅却におよぶ時は、大日・大風・大雨・虫など、あるいは、さまざま懈怠（あり）。七年の間かわりなく也。かるがゆへに、食物大きにたらずにして、有徳の人の食物なども無体

に奪取、これを食し、すでに同土食のごとくなるものといふ事。

其時天狗きたりて、まさん木の実を、さまざまに変じさせ、これをくわせ、わが手につけんと巧む。これを食したる人は、天狗の手したとなりて、みな、いぬへりのに落るといふ事。

又七年もたちて、三年のあいだ、田畑はもしろん、四方の山々まで、よくみのりて、大豊年遊覧の御代也。此せつ、悪をすて、善になづきて来たるべし。たすけ得させんとすの事也。

又三年もたちければ、天日、地火、一度に和合し、三ち島のくろうすの木燃へ切れ、塩水は油となりて燃へのぼり、くさ木は灯心のごとし。十二ヶ所より、火炎、焰と、燃へのぼるこそすさまじく、これを見て、畜類・鳥類、生あるもの、人間に服せられ、たすかりなんとぞ、さけびけるといふ事。

次第に焰焼けのぼる。三時のあいだに、焼けしまいてぞ滅しけり。其焼けあと、びた一めんの白砂となり、其時、三とうす、

とろんの目を吹きたてたまへば、御作の人間、まへまへより死ゝたるもの、いま又焼け死せしもの、のこらず、こゝにあらわれいで、此時でうす、量りなき御力をもつて、あにまもとの色身に、よみがやらせたもふといふ事。

#### (中略)

かくて天帝は、大きな御威光・御威勢をもつて、天くだらせたまいて、道を御踏わけ、御判をうけしもの、三時の間に御選め、右左とり別けさせたもふ。かなしいかなや、左りのもの、ばうちすまうさづからざるゆへ、天狗とともに、べんぼうといふ地獄にぞおちければ、御封印ぞなされけり。此所にをちたるものは、末代浮らずといふ事、又、ばうちすもふさづかりし右のものは、でうすの御供して、みなはらいぞへまいりける。はらいぞにて、善の多少を御あらためありて、それその位ぞかふむりけり。此所にて、法体をうけ、末世末代自由自在得て、安楽のくらしをするこそたのもしき。あんめいぜす。<sup>34)</sup>

この文章についてはすでに拙著『キリシタンの神話的世界』の中で問題にしたが、キリシタンの伝承の中では、最も明確な終末論が表現されている部分である。この伝承では、キリストを処刑するときに使用した「三ち島のくろうすの木」の残り半分が三十三間の柱である。これが燃え尽きるときには天と地の火が一緒になって燃え

上がり、全ての生き物を焼き尽くしてしまう。「三ち島」は世界の中心となる島なのであろう。さらに、「くろうすの木」とは世界の中心の柱＝世界樹なのだと考えられる。これが燃え尽きるときには世界が滅びるとされていた。つまり、六十六間という長さはその当時日本を構成していた六十六ヶ国を意味するのであろう。<sup>(35)</sup>

燃え盛る炎の中で、世界の生き物の全てが滅び去った後に、天帝の力によって、もとの肉体に魂が戻ってきて、天の裁きを受けるのである。「ばうちすまう」(＝洗礼)を授かった者は「はらいぞ」へ迎えられるが、そうでない者は天狗＝悪魔とともに、地獄に落とされるという。したがって、世界の終わりとは、潜伏キリシタンにとってはデウス＝天帝による救済の時なのである。すなわち、キリシタンの希望は世界の滅亡とともに出現することになる。

これらのメッセージはキリシタン信仰の渡来とともに、人々の中に浸透していたと推定しても間違いではないであろう。後述するように「天地始之事」に含まれるモチーフにはキリシタン信仰の渡来以前から東アジア世界に広まっていた洪水神話のような伝承が含まれる。しかし少なくとも、この部分は『黙示録』に由来するモチーフのいくつかが見られるのではないだろうか。「三とうす、とろんの目を吹きたてたまへば」と、潜伏キリシタンが目にもすることもなかったであろうトランペットという楽器の名称までも読み込まれている。

「ばうちすまう」をキリシタンは「角欠ぎ」とも呼んでいた。すなわち産まれてきた子供達は角を生やした天狗＝悪魔に魅入られた「アダン」と「エバ」の子孫である。したがって、洗礼を受けることのなかった者達は地獄に落とされるのである。洗礼を受けることのできたものは、「はらいぞ」で末世末代にいたるまでの永遠の間を自由自在を得て、安楽の暮らしをすることができるのである。これこそが潜伏キリシタンの描く世界の終末とその後の世界であった。<sup>(36)</sup>

ところで、「天地始之事」と呼ばれる記録は田北耕也によって注目され、積極的に収集された。しかし、発見された「天地始之事」の数は決して多くはない。長崎県の西彼杵半島や五島列島、それに浦上などのごく限られた地域の潜伏キリシタンの間で伝えられ、記録されたもののようである。同じ長崎県内でも、平戸や生月島などではこの記録は発見されていない。おそらく、この伝承は外海と呼ばれる西彼杵半島のキリシタンの間だけに伝わったのである。<sup>(37)</sup>

なぜ、この地域のキリシタンだけが、この神話的で「終末論」を内包した伝承を保持することになったのか明らかではない。だがしかし、この「天地始之事」があってはじめて、「潜伏キリシタンの存在意義」が明確に認識されたのであろう。少なくとも、潜伏キリシタンであり続けることの意味と、迫害を受けながら内的な信仰を保ち続けることの優位性については、この伝承が明らかにしている。



のである。

ところで、この「天地始之事」に見られる終末論的な伝承は、明らかに黙示録的な信仰の影響を受けて、成立したと考えられる。このような終末論的信仰は潜伏キリシタンにとって、どれほど現実的なものとして受けとめられていたのであろうか。ただ単に、現実のキリシタン禁制という状況を精神的に回避するための、カタルシスとしての役割を担っていたにすぎないのであろうか。そのように割り切ってしまったては、どうにも理解できない問題が「天地始之事」には見受けられる。

天理大学図書館には、文政十年（一八二七）の年号が明記された「天地始之事」の写本の複製があり、さらにそれと同じ筆致で書かれたもう一つの写本の複製が保存されている。その原本は現在のところ確認できないが、この二種類の写本がもっとも古いものであると田北耕也は述べている。<sup>38</sup>つまり「天地始之事」は文政十年をさかのぼっては記録されていなかったのかもしれない。もしそうであるとすれば、潜伏キリシタンにとって文政十年には「天地始之事」を記録しなければならぬ、何らかの事情が生じたのであろう。<sup>39</sup>

潜伏キリシタンの内部状況については十分な資料がないので明らかにはできない。しかし、潜伏キリシタンの周辺では、このころ鎖国体制をめぐって激動の時代へと動き始めていたはずである。すなわち、欧米の捕鯨船などが日本近海に続々と姿を現し、薪や水・食

糧の供給を求めて上陸し、新たな紛争が広がりつつあった。これに對して、江戸幕府は文政八年に諸大名に、異国船の打ち払いを命じている。

ところが一方では、異国の学問を学ぼうとする動きも活発となってきた。オランダ商館の医師で、ドイツ人のシーボルトが長崎の郊外に鳴滝塾を開いたのは、文政七年のことである。そして、シーボルトの日本に関する図書や地図の収集が、幕府によって知られたために、文政一二年には帰国と再渡来の禁止が命じられている。長崎からほど近い浦上の潜伏キリシタンは、当然であるが、これらの変動を知ることができたであらう。言うまでもなく、西彼杵半島や五島列島の潜伏キリシタンにもこの変動は伝わったと考えられる。したがって、「天地始之事」が書き残された文政十年とは、幕藩体制の鎖国政策が明らかに揺らぎ始めた時代だったのである。

後年になってキリスト教の再布教が行われてから、幕末開国期の潜伏キリシタンの活動を調査した浦川和三郎によれば、黒船の来航による潜伏キリシタン救済の予言があったという。すなわち、「此教は唐（西洋）から来たのだから、今暫くすると、復た唐からサンタ・マリアの旗を押し建て、前方は黒塗にした船が来る。其船中には善か人が乗ってござるから、其人に従へば救る」、あるいは「七代の後には黒船が再び入って来る。さすれば、此教は歌にすることが出来、オラシヨも縁先に坐って大きな声して唱へられる」と伝え、



「沖に来るのはパーバの船よ、丸にやの字の帆が見ゆる」などの歌もあったというのである。<sup>(40)</sup>

片岡弥吉は、バスチャンと呼ばれる伝道士の伝承が西彼杵半島の外海地域に広がっていたことを明らかにした。バスチャンは潜伏キリシタンの間で使われてきた教会暦（日繰りと呼ばれた）を考案した人物であるとされる。このバスチャンがキリシタンとして処刑される前に、四つの予言を残したというのである。それは、①七代までは「わが子と見なすがそれからとはアニマの助かりが困難」となる。②コンヘソロー（告白をきく神父）が、大きな黒船に乗ってやって来る。毎週でも、コンヒサン（告白）ができる。③どこでも大声でキリシタンの歌をうたって歩ける時代が来る。④道でゼンチョに出会うと、先方が道をゆずるようになる。これらの予言を潜伏キリシタンは信じてきたという。<sup>(41)</sup>

いずれの伝承も、キリスト教信仰が黙認されて以後の聞き書きによるものであるから、潜伏キリシタンの時代にさかのぼって存在したことを証明できない。しかし、幕末開国期の浦上キリシタンの復活や、それに続く西彼杵半島や五島列島のキリシタンの復活といったキリシタンの爆発的な運動は、それらの予言の实在を想像させるものがある。さらに、明治政府による各地への流罪が行われたが、そのような厳しい弾圧に耐え抜いて、キリシタン信仰を守り抜いた者があったことは、予言の到来を信じた結果であったと見ることが

適当ではないだろうか。<sup>(42)</sup>

#### b. 予告された津波と最初の人類の滅亡

ところで、世界の滅亡とそこからの復活というテーマは人類に普遍的なものであった。J・G・フレーザーの『旧約聖書のフォークロア』には、洪水神話の世界的な広がりが論証されている。<sup>(43)</sup> 日本においてはマイノリティーであるが、長崎県の潜伏キリシタンの間に二種類の「終末論」が伝えられていた。その一つは、津波（洪水）によって滅び去る人々と、神の力で生き残る人々についての伝承である。これは神話学や文化人類学で「原初洪水型神話」と呼ばれるものである。この終末論のモチーフは、ここまで述べてきた「世界の破壊と新しい世界の到来」を予告する終末論とはまったく別なモチーフで、このモチーフは「天地始之事」の前半部に記録されていたのである。すなわち、以下のようなものである。

さて、ゑわの子どもは立別、合石の石ほとりでゆきあい、かゝる所に、天より拔身おちつらぬき、これぞ、まへかた、天帝のふしぎの御しらせと、兩人はつとおどろきて、女は、おもわずもちたる針をなげかけ、胸に打こみ、血をながし、又男は櫛をなげかけ、たがいに他人となり、それより女閉口して夫婦の契をなしけり。こいをしゑのとりをみて、あまたの子共をも

ふけたり。<sup>(44)</sup>

ここでは、旧約聖書本来の記事と異なっていて、天上で罪を犯したアダムとエヴァではなく、その子供たちが地上に降り立つ。この子供たちは兄と妹であるから結婚できないはずであるが、天帝の教えで針を相手の胸に打ち込み、あるいは櫛を投げつけて、他人となつて結婚する。鳥の交尾をまねて子供をもうけたのであるという。東南アジアに広がる「原初洪水型神話」の「兄妹婚」のモチーフが伝えられていたのである。<sup>(45)</sup>さらに、これに続けて、世界の繁栄と人々の欲望の増加が語られる。

これより次第に、いやます人間なれば、食物もたらざるゆへ、天にむかいて、祈誓を掛、「食物、あたゑたまわれかし」と、ねがいければ、天帝、虚空に出現しまして、粃たねをぞあたゑたまふ。其たね、雪の中につくる。明六月よくみのり、八穂に八石、其うら九石ぞみのりたり。八穂で八石の田歌の始これ也。其のち、野山にひろまりて、兵糧はたくさん也。

それより、悪心慾心の、世の中となり、うんよく・貪慾・我慾といふもの三人生じて、善人の食物を、おのれがほしいまゝに、ぬすみ取、かるがゆゑに、どうすこれをにくませたまふに付、三悪人壳体に、とぢ付、三めに角はゑ、そのざますさま

じく、田畠にみのりたるもの、己が自儘に盗取、これによつて、天帝あま下らせたまいて、あまへしやぐまとなれと海の底え、けこませたまふ。此三人の悪党も、皆これじゆすへるの業也。<sup>(46)</sup>

神から与えられた食物をたくわえて、種をまき、穀物を育てた有様が語られ、さらに、そのことを歌い込んだ「田歌」の由来が説明される。ところが、人間が豊かになった結果、欲望が芽生えて、他人の食物を盗み取るようになる。そして、神はこの有様を憎んで、世界を滅ぼすのである。

段々人多くなるにしたがい、みな、ぬすみならい、慾をはなれず、悪にかたぶく。次第に悪事つのるゆへ、どうすこれをあわれみたまいて、ぱつぱー丸じといふ帝王に御告ぞ有けり。「此寺の獅子駒の目、あかいろになるときは津浪にて、世は滅亡」との御告をかふむり、帝王は日ごとに寺ゑまいる。手習子どもあつまりみて、「いかゞにて獅子駒は拝る哉」といゑば、脇方子どもきいて、「獅子の目あかいろになる時は、此世界は波にて滅亡する」。わきの子どもきいて、わらいていふやうは、「さても、おかしき事、ぬりたら、すぐに赤くなるが、滅亡はおもいもよらぬ」とぬりけり。

ぱつぱー丸じ、いつものとうり参詣し、獅子の目あかきのみ

て、はつとおどろき、かねて用意の刳船に六人子共をのせ、兄  
 壱人は足よわくゆへ、残念ながらのこしをく。かゝる所にあい  
 だもなく、大波天地をおどろかし、片時の間に、ただ一面の大  
 海にぞなりけり。

右の獅子駒海の上をはしり、のりおくれたる壱人の兄、背に  
 おふてぞたすけける。其汐三時にさつとひき、ありおふ島にぞ、  
 やすらい居る。然る所に、おくれし兄を、獅子のせおふてきた  
 りけり。波におぼれて死ゝたる数万の人々、べんぼうといふ所、  
 前界の地獄、此所におちける。

#### 天帝人間を為助、御身を分けさせ給事

一、刳船にのり命をつぎし七人のものどもは、其島を住所と  
 定むといへども、夫婦の極なくゆへ、女は眉をおろし齒に鉄漿  
 付る事、此時よりはじめ也。又次第に弥増人間、うまれて死す  
 るもの、ことごとく、みなべんぼうにぞ落ちける。<sup>47</sup>

一見すると、この部分は旧約聖書における「ノアの方舟」のモ  
 チーフを思い起こさせる。しかし、それとは明らかに異なるモチー  
 フが含まれていることがわかる。獅子駒の目の色が赤くなったとき  
 に津波が起きるというのである。子供たちのいたずらで、獅子駒の

目が赤くなったのを見て、ばつばー丸じという帝王は用意した刳船  
 に乗って津波から逃れる。乗り遅れた子供の一人を獅子駒（狛犬）  
 が助ける。その結果、結婚した女性も眉を剃って、お歯黒をする  
 というしきたりができたというのである。これらの兄妹相姦による人  
 間の繁栄と津波に沈む島の伝承モチーフは、いったいどこから伝来  
 したのであろうか。

中国南部の雲南省やその周辺の地域には、神の怒りによって洪水  
 が起こされて人間が死滅するが、兄と妹の二人が生き残って、再び  
 子孫を繁栄させるという神話的な伝承が広がっている。<sup>48</sup> これと同様  
 のモチーフは東シナ海を越えて、台湾や琉球列島から奄美諸島に至  
 るまでの広い地域にも伝えられてきた。<sup>49</sup> 鹿児島県から九州一帯にか  
 けて、海に沈んだ高麗島の伝承が広がっていることは、柳田國男に  
 よって知られていた。<sup>50</sup> それらの伝承の分布からすれば、潜伏キリシ  
 タンの「天地始之事」に取り込まれたのは、この東アジア一帯に広  
 がる洪水伝承のモチーフなのであろう。しかし、このモチーフの特  
 徴は洪水、もしくは津波の後に兄と妹の二人だけが残される点にあ  
 る。そして、神の命令や占いによる結果、仕方なく兄と妹が結婚し  
 て子孫を残すという筋書きになっていることである。

谷川健一は『わたしの「天地始之事」』という自伝的な小説の中  
 で、隠れキリシタンの伝承を取り上げて論じている。とくに、この  
 洪水神話が「天地始之事」に取り込まれるときに、「兄妹婚」のモ

チーフが先になって、人間の世界の滅亡が後になっていることを問題としている。すなわち、谷川健一は「まず兄妹相姦の話が先行し、そのあとに大津波の話がくるというふうに順序が逆になっていることに注目」するのである。これは、人類の始源にインセストをタブーとしない状況があつて、その「恥と非道の行為の記憶」があるからだと理解した。それと云うのも、「人類が不合理で、条理にもとる関係から出発したという無意識の主張がある」からで、それは、「キリシタン迫害時代の祈禱文の一節（「イエワの子吾等、涙の谷に泣き叫びて」）に基づくのだと考えている。<sup>(1)</sup>

しかし、近年の中国におけるこの洪水伝説、もしくは原初洪水型神話に関する研究状況からすると、今までの谷川健一らの議論とは異なる結論が出せそうである。すなわち、鐘敬文や谷野典之などの中国神話学の研究者によれば、洪水型神話は苗族などの華南非漢民族に起源を有するものとされてきたが、河南省などの漢民族の間にも広範に分布していることが確認されたという。谷野は河南省漢民族の口承資料を「中原神話」と呼び、漢民族の間に伝わった「伏羲・女媧神話」は華南非漢民族の洪水神話とは別種のもので考えている。さらに、この兄妹婚型洪水神話には洪水が予告されることと、結末で泥によって人間が創られるモチーフをとまなうという特徴があるというのである。それに加えて、洪水を予告するのが石の亀か、もしくは石の獅子なのである。<sup>(2)</sup>

鐘敬文は中原に分布する兄妹婚型洪水神話から、これらの神話の変化と成立年代を論じている。鐘の基本的な立場は洪水神話と兄妹婚神話とは、本来別な神話であるということである。その二つのモチーフが接合される場合もあれば、接合されずに継承されたものもあると考えている。そして、鐘が明らかにしたことでは本論に関わってくるのは、石の亀と石の獅子による洪水の予告という問題である。亀は、中国では古代以来の神的存在であり、古くから文献に登場する。それに対して、石の獅子は明代以降の文献に初めて登場したが、石の獅子が洪水を予告するというモチーフの成立は明朝以降と考えることができるということである。<sup>(3)</sup>

すでに筆者は『キリシタンの神話的世界』などでも論じたことであるが、「天地始之事」に見られる「兄妹婚型洪水神話」は、琉球から台湾や東アジア全域に広がる伝承の系譜を引くものであると考えた。この問題を新しい研究成果をふまえた形で理解するとすれば、次のようなことが言えそうである。すなわち、東シナ海全域に渡って展開していた洪水神話、この場合は津波によって滅亡する島の伝承と兄妹による人間の再繁栄というモチーフが、明代に知られるようになった石の獅子（獅子駒）による洪水の予告のモチーフと接触することによって、兄妹婚と予告の実現としての津波による島の滅亡という二つのモチーフが分離することになったと理解する。あるいは、兄妹婚による島の繁栄というモチーフと、獅子駒の目が赤く

なったときに津波で島が滅亡するという予告の実現のモチーフが、それぞれ別なルートで伝わり「天地始之事」という潜伏キリシタンの伝承に統合されたと考えることもできる。<sup>(54)</sup>

ところで、エンゲルベルト・ケンペルは長崎のペーロンの起源について「萬里が島」の伝承を掲げている。このモチーフがキリシタンの津波の伝承と同一の展開を示している。すなわち、住民の悪風を怒った神が島を沈めようとし、高德の王に夢で「島の伽藍にある二王の顔が赤くなった時には、船で逃亡しよう」伝えた。これを聞いた人々があざ笑って、二王の顔を赤く塗ると島は沈んだ。王ペイルーンは福州に渡り、これを記念するために船競争が行なわれるという。<sup>(55)</sup> この顔を赤く塗ると島が沈むというモチーフは、大分県の別府湾の瓜生島の伝承にもあり、恵比寿の顔をいたずらで赤く塗ったところ預言の通りに沈んだという。事実、別府湾では天正一〇年（一五八二）の地震で「沖の浜」が沈んだ。著名なキリシタンであった「沖の浜のブラス」と呼ばれる人物が長崎にこの知らせをもたらしているのである。<sup>(56)</sup>

また、徳島県の小松島のお亀磯も、狛犬もしくは石地藏の目が赤く塗られて島が沈んだものであるという。<sup>(57)</sup> 五島列島の沖にある高麗曾根もまた、地藏の目が赤く塗られて沈んだ島であると伝えられる。<sup>(58)</sup> これらの沈んだ島の伝承は事実上由来することも少なくないであろう。たとえば、広島県福山市の芦田川からは草戸千軒の遺跡が発見

されている。また、この沖合の走島には津波で沈んだとされる「洞仙浦」が知られる。<sup>(59)</sup> 松崎寿和『草戸千軒』によれば、この遺跡からは貿易品と思われる陶磁器が発見されている。<sup>(60)</sup> 高麗島や萬里が島の伝承でも陶磁器が遺品として発見され、あるいは伝承されているのである。

したがって、これらの「津波に沈む島」の伝承を結びつける存在を考えると必然的に、これらの海を越えた地域で活躍した「海洋民」の存在を考えることになる。ことに、潜伏キリシタンはその居住地から考えると、これらの「海洋民」に由来する人々であった。五島列島にしろ、西彼杵半島にしろ、平戸周辺にしろ、いずれも倭寇や海外貿易にたずさわった地域である。これら周辺の資料から確認されることは次の通りである。すなわち「天地始之事」は東アジア全域に広がる「兄妹婚型洪水神話」に加えて、中国河南省周辺に分布する「予告型洪水伝承」とでも呼ぶべき、明代以降の新しい伝説を含めた「伝承文化」によって変化したものであり、海外貿易と異国渡航の波を受けて成立した「海洋民」的な伝承ということになる。<sup>(61)</sup>

この「天地始之事」前半部の「終末論」は、潜伏キリシタンにとってどのような意義を有するのであろうか。言うまでもなく、旧約聖書における「ノアの方舟」の伝承と同様に、その意義は明らかであろう。さまざまな誘惑や欲望に満ちた世界の人々の中で、唯一、

神にしたがう人間が《キリシタン》なのである。たった二人だけ地上に下された兄妹の、その二人による禁止された婚姻の結果という「罪の世界」、そしてその世界に広がる罪悪からの神の力による脱却こそが、この津波に沈む島からの救済であった。そのような、神による救済の対象として選ばれた存在が「潜伏キリシタン」だったのである。後半部分における「世界の終末」とキリシタンの救済は、この前半部分での「罪の世界からの救済」の完成と言うことになる。

#### 四 キリシタンにおける終末論研究の課題

##### a. 民俗宗教と世界宗教

宗教という用語を何気なく使うと、キリスト教や仏教、イスラム教といった世界宗教、あるいは教義や教団組織と儀礼を兼ね備えた存在を思い浮かべるのが普通である。だがしかし、キリスト教を思い浮かべただけでも、このような既成宗教が単独に存在し得ないことを理解できるであろう。<sup>62</sup>ヨーロッパの民衆が、教会に通いながら信仰している対象は守護聖人と呼ばれる人間（その死後の靈魂）であったり、聖母マリアと呼ばれる（神の母とされる）人間であったりする。それらは、本来の一神教としてのキリスト教の教義からすればはずれた存在であって、複雑な教義操作を行わなければ、教義体系の中に組み込むことのできないはずの対象である。

また、教会の祝日に関しても一神教的な理論体系とは別な次元の

「慣習」が組み込まれて成立しているという。たとえば、キリストの降誕祭は、ローマ時代の太陽の復活を祝う「サトゥルヌス」の祭典に由来するのであるとされているようである。したがって、世界宗教がその体系を整えてゆくには、民衆自身が理解し得る教義や、民衆自身が実行している祭儀を取り込みながら、形成されなければならなかった。その意味からすれば、いかなる世界宗教も人々の宗教実践を組織してゆく上では、民俗宗教を含み込む必要があったということになる。事実、キリスト教の伝承には、民衆自身が伝承してきた「民話」的な要素を取り込んだ「黄金伝説」のような伝承が組み込まれているのである。<sup>63</sup>したがって、世界宗教といえども民俗宗教という枠組みを持たずに存在することはあり得ないと言わなければならない。

また、逆に文明社会においては、民俗宗教それ自体が世界宗教の影響を受けずに、単独で存在することもあり得ないともいえる。たとえば、ケルト人の伝承に特徴的な「妖精」などの話にも、「妖精」は墮落した天使の末裔であるというような考え方に見られるように、キリスト教の色彩が濃厚であるということからも明らかである。<sup>64</sup>また、日本の山岳信仰などにおいても、山上の霊地を阿弥陀の浄土や観音の浄土に擬しているように、仏教の影響が濃厚に見られる。このような民俗宗教と世界宗教の関係を明らかにしてくれる最適な材料を、キリシタン信仰に見いだすことができるのではないだろうか。

すなわち、ヨーロッパのキリスト教にしろ、日本の仏教にしろ、非常に長い時間をかけて、多くの変化をもたらしてきたという事実がある。それらの宗教が定着する以前にどのような「民族宗教」<sup>65</sup>が存在したのかがはっきりしていない。したがって、それらの宗教の定着以前を知ることが非常に困難なことであり、推定によるしかないのである。また、それらの宗教の変化した結果については、明確な姿を認識できるが、変化のプロセスや変化をもたらした時期や契機については、仮説による推論から出発せざるを得ないのである。それと比較すれば、キリシタン信仰という歴史的事実はたかだか五〇〇年に満たない現象を観察すればよいのである。

もちろん、多くの限界がこのキリシタン信仰の研究には存在する。たとえば、江戸幕府によるキリシタン禁制と迫害、弾圧という要素は、寺檀制度として現実化された独特な宗教統制と相まって、キリシタン信仰を秘密宗教に転化した。そのために、多くのキリシタン関係史料は隠滅された。キリシタン宣教師がもたらした、日本語に翻訳されたはずの多くの教義関係書も、在外史料に頼らざるを得ない。また、キリシタン信徒たちが潜伏状態で守ってきた信仰についても、弾圧を逃れて秘密を守るために異常な形を取らざるを得なかった。さらに、宣教師の影響から離れたために、教会の直接の指導もない状態で、多くの教義や儀礼が独自の変化をたどらざるを得なかった。これらの事実は、民俗宗教と世界宗教の関わりを考える上では、

多くのマイナスをもたらしたといえる。これらのさまざまな限界を考慮したとしても、キリシタン信仰は、宗教研究について多くの新しい材料を提供していることは間違いないであろう。

ところで、世界宗教と民俗宗教には多くの相違点を有するであろう。たとえば、民俗宗教には一貫した論理体系が構成されずにいることが多い。なぜならば、教団組織が不充分か、もしくは浸透しない状態であるから、教義体系を検討する専門家の集団は形成されない。したがって、民俗宗教には教義が表面的には存在しないことになる。こういった意味で民衆には思想が存在しないと論じられていた時期もある。民俗学が対象としてきた、「民間信仰」と呼ばれる現象や「神社祭祀」や寺院の「年中行事」、あるいは個々の家で行われる「年中行事」などは、人々の精神活動とはほとんど無縁のものと考えられてきたのである。この点についての批判を受け入れた考え方として、「民俗宗教」という概念が成立したものであると筆者は考えている。

柳田國男が民俗学という方法で再構成してきた「日本民族の信仰」には明らかなバックボーンが存在していた。<sup>66</sup>柳田國男の抽出した《先祖》という「神」の観念には、年中行事や「家」の祭祀等の材料から構成し直された概念が適用されていた。しかし、柳田はこの研究方法をある種の秘術として独占してきたように思われる。多くの民俗学研究者たちに許されていたのは、この概念を抽出するた



めの材料を、バラバラに区分された調査項目の中で、丹念に調査して報告することだけであった。柳田の「新国学談」と名付けられた一連の研究は、『山宮考』などに見られるように、戦後の荒廃した国民のために書かれたとされている。『家閑談』にも見られて、『先祖の話』で完成されたと思われる〈家〉の信仰についても共通するその方法的特徴が現れている。<sup>67</sup>

ところが、柳田國男にしても、その後継者にしても、その方法が内包していた特徴から抽出される信仰形態を、『宗教』の名称で呼ぼうとしなかった。あくまでも、それらの信仰形態は「民間信仰」や「村の祭祀」、あるいは「家の儀礼」の枠組みでとらえようとしてきたのである。もちろん、民俗学の方法によって抽出された結論は、一定の研究手続きを経て得られたものである。したがって、調査対象である「インフォーマント」が自ら認識している信仰内容であるとは限らない。むしろ、一般の農民や商人にとっては、「ご先祖様」は〈神〉ではなかったはずである。その意味では、民俗学が抽出した〈神観念〉は研究者によって再構成された理念型なのである。

しかし、これらの結論を「民俗宗教」と規定しなかったことには、別な意図と必然性を感じられる。すなわち、神社の祭祀や家の儀礼を宗教と言わなかったのは、明治天皇制国家の宗教政策と類似したものでなかったろうか。近代社会への転換期に当たって、明治政

府は独自の国家宗教を創成しようとした。江戸幕府の鎖国体制下で創設された国家宗教は、將軍の政治的優位を前提とした、仏教集団の自治に基づく寺院本末体制とすべての民衆を寺檀制度の中で管理するシステムであった。したがって、民衆は自分を表現する言葉を、仏教から得ることはできなくなってしまった。これに代わって、村落社会を代表する人々(豪農層)や知識人が創出したのは、復古的な要素を持った「国学」であった。「開国」という外圧によって成立した、明治維新政府はその結果として復古的な要素をかかえ込まざるを得なかったであろう。<sup>68</sup>

宗教信仰の自由を要求した欧米列強政府の圧力によって、キリスト教信仰を容認せざるを得なかった明治政府は、ぎりぎりの選択として「国家神道」を創出した。そして、この国家神道は「国民」の信仰でなければならなかったのである。もちろん、明治政府は国家の信仰を創出するはずだったと思われる。そのような欺瞞が国際社会で通用しないとわかったとき、「神道」は「宗教」ではなくなった。しかし、この「国家宗教」を国民に強制する理論としては、暴力的な方法を採らざるを得なかった。神社の社格決定もその一つである。また、内務省による一村一鎮守政策が暴力的な宗教政策の好例である。しかし、そのような暴力的な政策が成功するはずはなかった。このような「国民の信仰」を補完することになってしまったのが、他ならない「柳田民俗学」の役割であった。だからこそ、



柳田國男は「反仏教」としての日本人の信仰を「先祖観」に追究したのである。

しかし、民俗学が追究した生活の基盤としての信仰は、柳田國男の意図した「反仏教」的な性格づけにも関わらず、仏教の民俗化や民俗仏教の成立という結論も明らかにしてきた。いわゆる「葬式仏教」や仏教儀礼の民間への定着という実状は、柳田の「祖先神学的な」理論にも関わらず、五来重などに代表される仏教民俗学研究者の視座の変換によって明確にされてきた。ある意味では、コペルニクスの転換が必要であつたとも言うべきことなのかもしれない。

しかし、柳田國男のこの「国民信仰」の研究は、世界宗教としての仏教が日本社会に定着する中で、「民俗宗教」がどれほどの役割を果たしているのか、あるいは果たしてきたのかを明らかにすることになった。<sup>(68)</sup>

日本仏教は、本来のインドで成立した仏教とはすでにほど遠いものとなってしまっている。少なくとも、人間個人を未来永劫の輪廻から解放して、解脱させるという釈迦の理想と、「家」の守護者として、特定の時期を定めて現世に回帰する「先祖」とは全く逆の論理的存在である。しかし、この論理的逆転が生じなければ、現在の日本の仏教は存続していたかどうか疑わしいと思われる。日本仏教は、近世の寺檀制度の下で「家」の宗教としての性格を完成したのであろう。先祖が開発した土地の占有権（耕作し年貢を納める権利

と義務）を継承するには、「先祖」の位牌の祭祀権を掌握していなければならぬ。宗門人別帳を通じて、寺だけがこの権利を確認し保証することができたのである。寺院の管理所有する墓地を通じて、このような觀念は未だに有効性を保ち続けている。日本の歴史を通じて形成されてきた社会的特質が、日本仏教を性格づけているのである。

「世界宗教」としての仏教の、「民俗宗教」的な側面は、このような事実からも確認できるはずである。世界宗教あるいは創唱宗教は、必然的に特定の人々が保持する民俗宗教を内包し、もしくは民俗宗教に変化した形で存在するはずである。柳田國男が「先祖の話」で確認することができたのは「仏教以前」であつたはずである。しかし、この柳田の発想を若干変えてみれば、仏教が日本に定着するためには、「先祖の供養」という形で、中世から近世の社会に適應しなければならなかったということである。柳田が目指した「日本的」な信仰の追究は、結果として「日本仏教」の確認を行ったのである。「国民信仰」としての「祖先祭祀」は、今では仏教の變化定着した「日本仏教」の姿でしかない。

柳田國男は日本の民俗社会における宗教の研究を「民間信仰の研究」と呼んで、仏教に代表される外来宗教の定着をあえて無視した。実は、柳田は「国家神道」をも無視しようとしたように思われるのであるが、表面的には、柳田の文章上では、神道に対する言及は仏

教に対するそれよりも明らかでないと感じられる。ともかくも、柳田の発想の根元には外来の思想と本来日本にあったそれとを峻別しようとする意図が働いていたのである。<sup>70</sup>しかし、現在の宗教民俗学の到達点から見れば、日本人の宗教に外来の信仰が何らの影響を与えなかった部分などはありません。その点から見ても、「終末論」信仰は研究課題の一つとして忘れられてはならないことなのである。

## b. 日本民俗学における「終末論」信仰の研究

ところで、日本の歴史上で「終末論」的な認識が人々を捕らえたのは、キリシタンの場合が最初ではない。すでに、宮田登は民俗学的な伝承資料や歴史的な文献資料を援用しながら、日本人の社会にも多くの「終末論」的な信仰が広範に、また超歴史的に遍在していたことを論証している。<sup>71</sup>古代貴族社会の崩壊期に出現した「弥勒信仰」やそれに基づく浄土観は、古代貴族のみならず江戸時代の民衆にまで浸透するほどの、大きな影響力を歴史上に持つことになった。あるいは、そのようなさまざまな歴史的な契機に出現した「終末論」的な信仰が、民衆の間に奇跡の信仰として伝えられたり、災害による救済の信仰として継承されたりしたことも、またよく理解できる事実である。

しかし、宮田が指摘するように、歴史的な変革の思想を持ってい

たはずの「弥勒菩薩」による救済という考え方でさえも、日本の民衆の間に定着するときには、繰り返される年中行事の中に吸収されてしまつて〈循環する時間〉と同化してしまうのである。そこでは、たとえ地震・洪水・大津波などのカストロフィーによる「終末」状況が出現しても、豊穣に満ちた世界が到来することが予想される。また、世直しや「ええじゃないか」などの幕末の宗教運動も、祭りのようなオルギー状態が続いた後は、急速に日常的な世界へと回歸してしまうのである。したがって、宮田登の見解は次の通りである、すなわち「日本の基層文化に表出した終末観と世直し思想を吟味した場合、明確なのは、この二つの観念が十分に接合していないことである。（中略）日本においては現世に恐るべき終末が到来したとき、メシアまたは政治的カリスマが出現して、理想世をもたらすという一貫した宗教理念が十分熟し得ていないことを物語っている」というのである。<sup>72</sup>宮田のこのような指摘は、民俗学で追究されてきた「日本文化」の特殊性、限界性をよく示している。

そのような日本の基層文化の理解からすれば、キリシタンの迫害と殉教の歴史は、常識的な日本の歴史を裏切っていたことになる。すなわち、島原・天草の乱と大村崩れでは、ともにカリスマ的指導者が出現して、現世の滅亡を訴えて人々を内乱に導いた。天草四郎も大村の六左衛門もともに夢のお告げにもとづいて、世界の破滅と新しい世界の到来を予言したのである。終末におけるカストロ

フイーの中で人々は「パライソ＝天国」を希求して、殺されていったことになる。これらの事件の中で倒れ、殺されていった人々の意識にはさまざまな相違があったとしても、終末論的な宗教運動であったことは間違いない。

さらに、潜伏キリシタンの「天地始之事」に見られる《終末論》は、宮田が言うところの「日本の基層文化」とは、まさに異質なものをかかえ込んでいるということになるであろう。潜伏キリシタンには、「歴史的な」時間の観念があつて、世界の「始原」とこの世界の「終末」が認識されていたのである。この地上の世界は「罪の世界」であつて、大津波＝神の力による滅亡と救済が人間を支えている。ところが、人間はさらに滅亡の道を歩んでいるのであつて、世界の終末の中で神による「審判」を受けなければならないのである。潜伏キリシタンはそのようなキリスト教の主張してきた《終末論的世界観》を、その歴史的状況の中で再構成し、迫害の中でかみしめつつ継承してきたのである。

果たして、日本の文化・民俗宗教は、宮田が指摘するように宗教信仰の徹底性や一貫性を欠如していたのであろうか。民俗学の聞き書きや宮田が論拠とする近世の随筆類は、このような問題を理解する上で有効なのであろうか。筆者には歴史学的な文献の中に見出される「民俗史料」に着目すると、異なる結論が導き出されるように思われる。すなわち、世直しやエエジャナイカなどの幕末期民衆の

動向も、終息に向かう場合だけでなく、高揚期に着目すれば、別な見方ができたのではないかと思われる。民衆は、その内側に潜ませてきたモチーフをその時間と場所に適合させながら、現実の歴史を創出してきたのではないだろうか。

## 五 終末論と潜伏キリシタンの信仰

現在伝承されている「隠れキリシタン」の信仰には、キリシタン時代に伝えられた教会の儀礼や、その儀礼に伴う祈禱の文章である「オラシヨ」などを見ることができ<sup>⑬</sup>る。おそらく、日常の信仰生活も潜伏キリシタンの時代には生き生きとしていたかもしれない。しかし現在は、大部分の潜伏キリシタンの子孫はそれらの伝承を忘れてしまっている。彼らを襲った歴史の波はキリシタン信仰に多くの変化をもたらしたのである。すなわち、幕末開国期の教会復帰運動やそれに対抗してキリシタン信仰を維持しようとした動向、そしてその後のカトリック教会からの布教と反発、それらの動きも表面的には明らかにされていない。しかし、昭和六〇年代の五島列島ではカトリック信徒と仏教徒と「隠れキリシタン」は、島の人口を三分していた。そこでは、経済的にも社会的にもカトリックや仏教徒が優位に立っていて、「隠れキリシタン」はその風下におかれていた<sup>⑭</sup>。

これは、全国的な組織を持つ仏教徒や、世界的な規模での組織を

有するカトリック信徒に対して、明らかに一国の一地方に偏在する「隠れキリシタン」という組織上の不利も存在した。たとえば、集落を越えた横の連絡組織も持たず、社会的にも普遍性を持ち得ない《隠れ》信仰であることは、この地域社会においてさえ「社会的劣性」の刻印となってきた。まして、「隠れキリシタン」はラテン語の正規な教育も受けないのに、ラテン語の「オラショ」を継承して唱える必要があった。それは呪文のまま唱えるか、あるいは、カトリック教会の宣教師に膝を屈して、オラショの知識についての教えを仰ぐ外に方法はなかった。

さらに、結婚に際して、カトリック信徒同士の結婚でなければ承認されなかった、かつてのカトリック教会の制度は、直接「隠れキリシタン」の組織を破壊する役割を担った。集落範囲を越えて、あるいはキリシタンの組織を越えて結婚しようとすれば、直ちにそれは「隠れキリシタン」の組織から離れることを意味した。このような「社会的劣位」は「隠れキリシタン」を離れさせる格好の理由となった。自らの信仰を正当なものとする理論的な基礎を失った信仰組織は実に哀れな結末を迎えつつある。その意味では、すでに「隠れキリシタン」は《過去の文化遺産》としての存在意義しか認められていないかのようにも思われる。

このような「隠れキリシタン」の現状からすれば、「天地始之事」（「自己」の存在意義を明らかにする神話）を掲げて正当性を主張し

得た「潜伏キリシタン」は、誇りに満ちて生き抜いた存在である。この終末論が、島原・天草の乱や、大村崩れのように、多くのキリシタン信徒を死へと追いやる否定的な役割を果たしたとしても、また、その終末論を自らの信仰として受肉化していなかったとしても、それでも自らの存在意義を明らかにしてくれるものとなっていたはずである。

ところで日本史の上では、戦国時代はまれに見るほどに宗教運動の盛んな時代であった。本願寺の蓮如の活動に始まる一向一揆の波や、それに先立って起こった、応仁の乱後の京都における法華一揆といった、動乱と宗教運動の結合はこの時代が「宗教戦争」の時代であったと言ってもおかしくはない。<sup>(76)</sup>ヨーロッパにおける宗教改革とそれに続く「宗教戦争」の時代と比較することは早計であろう。しかし、江戸幕府によるキリシタン弾圧は、まるで「魔女狩り」を思わせる残虐さと過酷さで人々に迫り、完璧といえる宗教統制を確立した。

そのような時代に、自らの信仰の正当性を主張すること、すなわち「魔女」としての道を歩み続けることは至難の業であったはずである。もちろん、潜伏キリシタンだけが「魔女」としての道をたどったわけではない。「隠れ題目（法華）」や「隠れ念仏」あるいは「隠し念仏」と言った地下信仰、秘密信仰が存在した。<sup>(77)</sup>だがしかし、江戸幕府という統一政権による全国的な規模の、またまれに見る過

酷な宗教統制の直接的な対象となりながら、それに対抗する意識を持ち続けるためには、潜伏キリシタンには「終末論」信仰が必要不可欠なものとなっていたのではないだろうか。

潜伏キリシタンは、こういった「終末論」を本来のキリスト教からのみ、直接に獲得してきたものではなかった。この終末論を構成していたのは、潜伏キリシタンの集団がそれ以前から伝えてきた「兄妹婚をとまう原初型洪水神話の伝承」と、あるいは外国との航海や往来の過程で入手することのできた「予告型洪水伝承」と、キリシタン宣教師が持ち込んできた「黙示録的終末論伝承」といったさまざまなモチーフである。これらの部分的なモチーフを潜伏キリシタン自らの感性で練り上げ、再構成した結果が「天地始之事」における「終末論」的信仰なのである。

中世における「宗教戦争」に人々を駆り立てたのは、島原・天草の乱や大村崩れのように「死後の救済」への願望、言い換えれば地獄への恐怖であった。そこには、ユートピアとしての「救済後の世界」は明確に見えていたように思えない。ところが、潜伏キリシタンにとってはその救済後のユートピアは明らかである。なぜならば、《キリシタン信仰の自由》こそが救済の願望そのものである。もちろん、江戸時代に一般的な願望、すなわち豊かな食生活の希求といった願いは、このこととは別に存在した。しかし、そのような当時ありふれた願望とは別に、嚴重な抑圧をはねのけて、信仰

の自由が求められていたのである。皮肉なことに、江戸幕府の宗教統制、ことに《キリシタン禁制》そのものが逆にこの《終末論信仰》と《キリシタン信仰の自由への待望》を生み出したことになるのではないだろうか。

以上

## 注

(1) 本稿では、江戸時代の切支丹禁制下で信仰を守り続けた人々を「潜伏キリシタン」と呼ぶ。また、明治時代にキリスト教信仰を黙認されて以降も秘密を守って、伝来のキリシタン信仰を維持した人々については「隠れキリシタン」と呼ぶ。また、戦国時代から江戸時代の初期にかけてキリシタンを信仰した人々を「キリシタン」と呼んでおく。

(2) 大本教における「終末観」については、宮田登『終末観の民俗学』（弘文堂、昭和六二年一月、六三頁―六七頁）参照。大本教の思想的な軸は、仏教のミロク信仰によると宮田は考えている。出口王仁三郎「弥勒の世に就いて」（『出口王仁三郎著作集 第一巻』、読売新聞社、昭和四七年二月所収）では「報（応）身の弥勒の世になれば皆喜ぶ世になる。之を天国とも謂えるでありましょう。或は極楽の世とも謂えるでありましょう。」といった表現をとっている。終末論に関するキリスト教界の動向も影響を与えていたはずである。

(3) ジェイムズ・ムーニー『ゴースト・ダンス』（文化人類学叢書、紀伊国屋書店、一九八九年二月）、ウィリアム・ヘーガン『アメリカ・

- インディアン史』(北海道大学図書刊行会、一九八三年五月) など参照、終末論的な傾向についてはモルモン教徒の影響も指摘されている。
- (4) ピーター・ワースレイ『千年王国と未開社会』(文化人類学叢書、紀伊国屋書店、一九八一年二月)、カーク(荷物)は支配者たちによる外国からの輸入品で、世界が終末を迎えると秩序が逆転して、すべての物資が自分たちのものになるという信仰である。これを信じてさまざまな反乱が起こった。
- (5) 高取正男『神道の成立』(初版、平凡社、一九七九年、平凡社ライブラリー、一九九三年六月、四二頁〜四三頁参照)
- (6) 清水紘一「郡崩れ考」(『日本歴史』第五五四号、一九九四年七月)、幕藩体制における宗教統制の起点としての意義を、この大村藩におけるキリシタン発覚事件に認めている。さらに、この事件の中でカリスマ的な宗教指導者が出現していたことを指摘している。
- (7) 「明暦年中郡村邪宗発起始末之事(見聞集三九)」(『日本庶民生活史料集成 第一八巻 民間宗教』所収、三一書房、一九七二年三月、七〇九頁〜七三〇頁)、見聞集は「大村見聞集」と呼び、大村藩の記録である。当該記述は七二頁である。
- (8) 死んだ親が夢に現れて、キリシタンの「回向」を望んだというのは、屈折したキリシタン信徒の心境が表現されている。また、夢によるお告げで信仰を復活するという可能性も感じ取ることができる。
- (9) 神による召命という成巫過程の典型的な形態として、熱病による場合を見ることができる。未年は明暦元年であり、病気によって少年がシャーマン的な性格を獲得したのは事件の二年前と言うことになる。
- (10) 夢を見る少年とそれを喧伝する周囲の人物が登場してくるのは、新宗教の成立過程を想像させる。いったん禁止されたキリシタンの画像や、薬による病気の治療などで信仰集団が再構成されたようである。
- る。
- (11) 前掲註(6)、六六頁〜七四頁参照。
- (12) 前掲註(7)、七二六頁「村々江云渡候覚書」による。
- (13) 拙著『キリシタンの神話的世界』(東京堂出版、昭和六一年一月、二四〇頁〜二四二頁参照。片岡弥吉「かくれキリシタン——歴史と民俗——」(日本放送出版協会、昭和四二年六月)でも、この問題については注目していた。
- (14) 前掲註(7)、七二六頁「村々江云渡候覚書」による。
- (15) 前掲註(7)、七二七頁「村々江云渡候覚書」による。
- (16) 前掲註(6)、六六頁参照、島原の乱のような事態への発展をおそれ、長崎奉行による大村藩への「万指導」がなされたことを清水は指摘している。
- (17) 深谷克己「宗教と抵抗」(『歴史評論』一八五号、四〇頁〜四九頁、一九六六年)、同「島原の乱」の歴史的意義」(『歴史評論』二〇一号、二〇頁〜四二頁、一九六七年)、「島原の乱」の歴史的意義」によれば、「ヒエラルヒッシュな農民構成を色濃く残し」ながら「小農民成長が軸となつてやがてフラットな村落秩序へ移行しつつある」段階で、領主の非法と惣百姓との対立を起点とする一揆であると解釈する。階級闘争の中ではあらためて「島原の乱」などを位置づける必要があると述べている。拙稿「キリシタンの終末論——島原・天草の乱を中心として——」(『東京立正女子短期大学紀要』第二二号、平成六年六月)で論じたものを、本稿に加えた。島原・天草の乱の歴史学的评价については、基本的な事実認識の誤りがあるが、『紀要』所収論文を讀んでいただきたい。
- (18) 『吉利支丹物語』など、江戸時代に流布した「キリシタンもの」とでも呼ぶべき一連の書物がある。キリシタンの渡来や布教などについて



て、面白おかしく描きながら、キリシタンを非難する内容になっている。これらを教義的な議論を中心とした「排耶書」に対して、「通俗排耶書」と呼んでおきたい。これらの通俗排耶書では好んで島原・天草の一揆を取り上げていて、当然キリシタンを論難する内容となっている。

- (19) レオン・パジェス『日本切支丹宗門史 下巻』（岩波書店、昭和五年八月、三三四頁）などのイエズス会宣教師の史料などに頼ることは、歴史的事実を知る上では無視はできないが、十分なことではない。城中からの脱出者や脱落者が幕府側に白状したキリシタンの動向も残されている（岡田章雄『天草時貞』吉川弘文館、昭和三十五年九月、二四一頁、二五六頁参照）。また、同書一一〇頁～一一一頁にはキリシタンに加わることで、生命の保証を得た船乗の存在について触れている。

- (20) 江戸時代以降の「キリシタン邪宗門」観の成立については、これらの「キリシタンもの」と関連させて考えてみたい。キリシタン・バレンの魔法といったゆがんだ見方も、宣教師の自然科学的な知識とは別に、天草四郎などのイメージから創られてくるようでもある。

- (21) 『天草土賊城中話』（比屋根安定編『吉利支丹文庫 第三輯 嶋原天草日記他四編』所収、昭和二年三月、一二三頁）

- (22) 『天草土賊城中話』解題による、七頁

- (23) 有馬晴信はキリシタンを保護した大名であり、自らも洗礼を授けられたキリシタン大名である。しかし、徳川家康によって父親の領地を与えられた有馬直純はキリシタン信仰を捨てて、仏教への転教政策を実施する。ところが、この政策は旧家臣団を含めたキリシタンの反発を受けて失敗する。有馬直純は日向延岡に国替えになるが、旧家臣団は移住を拒否し、在地の土豪層は村落住民とともに、旧来の支配構

造を維持しながら居残った。

- (24) 『肥前國有馬古老物語』（比屋根安定編『吉利支丹文庫 第三輯 嶋原天草日記他四編』所収、昭和二年三月、一五六頁～一五七頁）

- (25) 前掲註（24）、一五七頁

- (26) 下田曲水編『暫定天草切支丹史』（熊本図書館友会、昭和一六年二月、復刻版、臨川書店、昭和四九年三月、一三〇頁～一三一頁）、終末論的認識が歴史状況の中で、このような「祭礼」と共通するオルギー的なものとなって展開したのかどうかは大いに興味を引かれる。しかし、この史料がはるか後になって書かれたものであるところから、「伝承」される中での変化を受けたものと理解しておきたい。ただし、この史料の解釈については、考慮の余地がある。

- (27) 海老澤有道『キリシタンの弾圧と抵抗』（雄山閣、昭和五六年五月、一九〇頁～二二一頁、当該史料は一九六頁掲載）

- (28) 海老澤前掲『キリシタンの弾圧と抵抗』、一九七頁、「いよいよ一宗、全鉄之儀、尤もニ存候」という文面は内容も明白ではない。キリシタン信徒は一丸となって事に当たるとでも理解すべきであろうか。ズイズ（最後の審判）の時という表現がきわだって特徴的である。

- (29) 海老澤前掲『キリシタンの弾圧と抵抗』、一九八頁～一九九頁、ただし、「伴天連」はここには存在しないはずであるから、伴天連宛になっている点は疑問がある。文中引用の通り、三位一体の神観念にもすでに誤りが生じている。これは、彼らのキリシタン理解が不十分であったためだろう。天草四郎善主の「善主」という名称は、明確ではないが、「ぜず」すなわちイエスである可能性もある。

- (30) 鶴田倉造「四郎法度書」の考察（『キリシタン文化研究会会報』通巻九七号、一九九一年六月、二三頁～二六頁）。また、岡田前掲書『天草時貞』二四一頁でも、内部への厳しい統制が指摘されている。

藤木久志『雑兵たちの戦場』（朝日新聞社、一九九五年一月）によれば、城は避難所として、近隣の民衆が逃げ込む場であった。キリシタン信仰で全員が結集することは不可能であったと考えられる。

- (31) 古野清人『キリシタン家族における儀礼的親族関係、paddingoの比較研究』（『民族学研究』二二巻四号、昭和三十三年、七八頁～八八頁）、同『隠れキリシタン』（至文堂、昭和四一年一月）、片岡弥吉『かくれキリシタン』（日本放送出版協会、昭和四二年六月）等参照。

- (32) 助野健太郎『島原の切支丹』（切支丹風土記 九州編、宝文館、昭和三十五年三月、二四八頁）

- (33) 前掲註（17）参照

- (34) 「天地始之事」（『キリシタン書・排耶書』、日本思想大系二五巻、岩波書店、一九七〇年一〇月、四〇六頁～四〇八頁）

- (35) 世界の中心となる島の六十六間の木が燃えることによって世界の滅亡が開始される。このイメージは島原・天草の乱によって現実的なものとなり、排耶書を通じてキリシタンの伝承に大きな影響を与えたのではないだろうか。拙著『キリシタンの神話的世界』二四五頁～二六二頁参照。

- (36) 古野清人『隠れキリシタン』二二五頁、拙著『キリシタンの神話的世界』一七二頁～一七三頁参照。

- (37) 田北耕也『昭和時代の潜伏キリシタン』（学術振興会、昭和二十九年一〇月、七八頁～八二頁「天地始之事」の解題を参照。大村藩や五島列島の潜伏キリシタンの置かれた状況が生み出したと考えたい。すなわち、潜伏キリシタンへの過酷な追及と繰り返される迫害によってこの伝承が伝えられたのであろう。江戸時代の生月島では、キリシタンへの追及は比較的に少なかった。

- (38) 田北耕也『昭和時代の潜伏キリシタン』八二頁参照。この写本

（手稿本と呼ぶべきかもしれない）はきれいな書体で筆記されており、相当な教育を受けた人物が筆写したものであろう。

- (39) これに先立つ文化二年（一八〇五）には、天草で潜伏キリシタンの残存が確認され、搜索を受けている。キリシタンとしての教義などは伝えられていたかどうか明らかではないが、追及に対してさまざまな信仰関係の遺品が差し出された。古野清人『隠れキリシタン』四五頁～一〇〇頁参照。

- (40) 浦川和三郎『浦上キリシタン史』（全国書房、昭和一八年九月）、二〇頁参照。

- (41) 片岡弥吉『かくれキリシタン』九〇頁参照。

- (42) 明治政府は鎖国から開国へと方針転換を行ったが、江戸幕府の切支丹禁教政策を受け継いだ。開国後になって、宣教師による再布教の結果、教会への復帰や各地の潜伏キリシタンへの布教活動などが活発に行われた。さらに、浦上の潜伏キリシタンたちはキリシタンであることを名乗り出て捕らえられた。明治政府は改宗を拒否したこれらのキリシタン信徒を各地に流刑にした。国学者の影響力の強かった萩藩や津和野藩では過酷な取り調べが行われたが、これに屈服せずに信仰を守った者たちがいた。長崎のカトリック信徒たちの間では、これを「旅の話」として伝えてきた。浦川和三郎『切支丹の復活』（昭和二年一二月前編、昭和三年一二月後編、後に国書刊行会、昭和四四年二月復刻）、F・マルナス『日本キリスト教復活史』（みすず書房、一九八五年五月）、高木慶子『高木仙右衛門覚書の研究』（中央出版社、一九九三年一月）など参照。川村邦光は国立京都国際日本文化研究所の研究会の席上で、宣教師による意図的な殉教指向があったのではないかと推定した。その可能性がないとは言えないが、また、この時期の潜伏キリシタンの積極的な布教活動などの動きも無視することはでき



ないであろう。

- (43) J・G・フレーザー『旧約聖書のフォークロア』（太陽社、昭和五年一月）、東アジアでは、ビルマのカレン族や中国雲南省のロロ族などが取り上げられ、ボルネオ、チモール島、アンダマン諸島などの事例も述べられている。雲南省については、マルコ・ポーロの時代にネストリウス派の教会のあったことが指摘されていて、それに由来する可能性も示唆されている。また、同『洪水伝説』（星野徹訳、国文社、一九七三年八月）は当該書の洪水伝説の部分だけを訳出したものである。

- (44) 「天地始之事」（『キリシタン書・排耶書』三八五頁～三八六頁）

- (45) 東アジアでは洪水神話の中で、最初に現れる人間が兄妹であって、その二人の結婚で人類の繁栄がもたらされるか、あるいは洪水によって死滅する人間の中で、兄妹二人だけが助かって、人類の繁栄をもたらすと描かれる。このモチーフが他の諸地域の洪水伝説と相違する点となっている。

- (46) 「天地始之事」（『キリシタン書・排耶書』三八六頁）

- (47) 「天地始之事」（『キリシタン書・排耶書』三八六頁～三八七頁）

- (48) 聞一多『中国神話』（平凡社東洋文庫、一九八九年）、村上順子『西南中国の少数民族にみられる洪水神話——ミャオ・ヤオ族、イ語系諸族を 中心にして——』（『東アジアの古代文化』別刷所収、大和書房、一九七五年）、伊藤清司「二度の人類起源——中国西南少数民族の創世神話——」（君島久子編『東アジアの創世神話』、弘文堂、一九八九年所収）、櫻井龍彦「混沌からの誕生——『西南彝志』を中心とした彝族の創世神話——」（同『東アジアの創世神話』所収）、大林太良「琉球神話と周囲諸民族神話との比較」（日本民族学会編『沖縄の民族学的研究——民俗社会と世界像——』、一九七三年所収）参照。

- (49) 台湾については、熊谷治「同胞配偶型洪水伝説」（『東アジアの民俗と祭儀』、雄山閣、一九八四年所収、「日本神話との関わりについて」、及び「台湾——アミ族を中心にして」の二論文から成る）を参照。

- 琉球列島から奄美群島にかけては、山下欣一「南西諸島の兄妹始祖神話をめぐる問題」（『昔話伝説研究』第二号、一九七二年）、村武慶「琉球八重山の宇宙開闢説話」（『民族学研究』三〇—三、一九六五年、後村武精一「神・共同体・豊穡」、未来社、一九七五年所収）、伊藤清司「沖縄の兄妹婚説話について」（谷川健一編『沖縄学の課題』叢書わが沖縄 第五卷木耳社所収）などを参照、拙稿「津波に沈む島の伝承——兄妹始祖神話の比較民俗学的研究——」（竹田旦『民俗学の進展と課題』、国書刊行会、平成二年一月所収）を参照されたい。

- (50) 柳田国男「高麗島の伝説」（『定本柳田国男集』第一巻、一九六三年所収）三八七頁～三九八頁参照。

- (51) 谷川健一「わたしの『天地始之事』」（筑摩書房、一九八二年、一三頁～二〇頁、三九頁～四四頁参照）。

- (52) 谷野典之「中原神話考——河南省漢族の伝える洪水神話について——」（伊藤清司先生退官記念論文編集委員会編『中国の歴史と民俗』、第一書房、一九九一年一〇月所収）。

- (53) 鐘敬文「洪水後兄妹による人類再繁栄の神話」（『日中文化研究』創刊号、勉誠社、一九九一年四月）。

- (54) 拙著『キリシタンの神話的世界』中の「失われた原郷」（六九頁～一一三頁）、前掲拙稿「津波に沈む島の伝承——兄妹始祖神話の比較民俗学的研究——」。

- (55) 『長崎市史風俗編上』（長崎市、一九二五年、後に一九六七年復刻）、二九七頁の引用による。福建省の船競争の由来を語る伝説である。

- (56) 市場直次郎、「豊後瓜生島の陥没伝説」（『旅と伝説』第三年八月号、

通巻三十一号、昭和五年八月、一七頁〜一九頁、同「瓜生島陥没伝説補遺」『旅と伝説』三〜二一、昭和五年十一月、加藤知弘「瓜生島

別府湾に沈んだ南蛮文化の島——」『歴史読本』三五卷一二号、

一九九〇年七月、同『バテレンと宗麟の時代』（石風社、一九九六年

十一月）、慶長元年に起きた地震によってキリシタン貿易で栄えた港

が水没した（加藤）。市場によれば、蛭子神社の恵比寿像の顔が赤く

なると島が滅亡するとされていたものを、若者がいたずらで塗ったた

めに滅びたと伝える。また、鉄輪温泉では修行のために立ち寄った一

遍上人の予言によって石仏の鼻が赤くなったと伝える（市場補遺）。

(57) 喜田貞吉「無題（市場直次郎宛通信）」『旅と伝説』三一九、七六

頁）、狛犬もしくは石地蔵の目を赤く塗ることで、お亀千軒という漁

村（島）が陥没したという。

(58) 柳田国男「高麗島の伝説」参照。

(59) 『沼隈郡誌』（沼隈郡役所、一九三三年）六九六頁、七一七頁参照。

(60) 松崎寿和『草戸千軒』（学生社、一九六八年）、川底に埋もれた遺

跡であるが、貿易港として栄えた地域であるらしい。

(61) 兄妹婚説話は、日本神話のイザナギ・イザナミ伝承にもさかのぼ

る。さらに、『今昔物語』にある土佐国妹背島の伝承などもある。し

かし、獅子駒の目や仁王の顔が赤くなったときに、津波や島の陥没が

起きて滅亡するという伝承は、これらの古い伝承とは区別されるべき

であろう。

(62) ジャックリールン・シンブソン『ヨーロッパの神話伝説』（青土社、

一九九二年一月）、その他植田重雄のヨーロッパの年中行事に関する

著作など参照。

(63) ヤコブス・デ・ヴォラギネ『黄金伝説』一〜四（人文書院、一九

七九年五月〜一九八七年八月）、同『黄金伝説抄』（新泉社、一九八三

年三月）

(64) 前掲註(62)『ヨーロッパの神話伝説』九九頁参照。キャサリー

ン・M・ブリッグスや井村君江の妖精に関する著作も参照。

(65) 古代から近世の鎖国体制にいたる時代に内包していた諸系統の文

化について、「民族」の用語を当てはめておく。

(66) 柳田国男は日本社会の根底に「家」をおいていた。この「家」に

よって支えられる社会の精神的支柱が「先祖」とされたと考えられる。

(67) 柳田国男は「家」に関する議論を大正年間から発表し、第二次世

界大戦中に『先祖の話』をまとめ上げている。これを天皇制国家の歪

みと衰退を救うものとして位置づけていたのではないだろうか。

(68) 戦後の混乱期に発表された柳田国男の論考には、『山宮考』のよう

に「新国学談」という副題が付けられたものがある。

(69) 五来重・櫻井徳太郎・大島建彦・宮田登編『講座日本の民俗宗教』

一〜七巻（弘文堂）を参照してほしい。

(70) 柳田は仏教の定着を否定するために、ホトケの語源を供物の容器

（ホトキ）に求めている（『先祖の話』）。しかし、仏教の死者供養の儀

礼が影響を与えなかったとは考えにくいことである。

(71) 宮田登『ミロク信仰の研究 新訂版』（未来社、一九七五年一二

月）、同『終末観の民俗学』（弘文堂、昭和六二年一月）、『白の

フォークロア 原初的思考』（平凡社ライブラリー、一九九四年七月）

(72) 前掲『白のフォークロア 原初的思考』八七頁〜八八頁

(73) 最近の成果として、宮崎賢太郎『カクレキリシタンの信仰世界』

（東京大学出版会、一九九六年一月）がある。

(74) 筆者調査、奈留島などでの聞き書きによる。

(75) 法華一揆と称して、応仁の乱後の京都で町衆などが武装勢力とし

て活動することが見られた（今谷明『天文法華の乱——武装する町衆

——『平凡社、一九八九年一月』。また、一向一揆については、国一揆に発展した加賀の一向一揆や、戦国大名を苦しめた一揆などがある。宗教教団が武装する例は比叡山の僧兵などがある。しかし、俗人が宗教の名前のもとに結合して、武力を振るうのはこの戦国時代に特徴的と言える。もちろん、これらの一揆においても本願寺などの宗教教団が戦争を主導したのではない。したがって、「宗教戦争」の用語は適当でないかもしれない。もしそうだとすると、何が人々を一向一揆や法華一揆へと駆り立てたのであろうか。地獄をおそれて、必死に戦ったのだとすれば、「宗教戦争」の用語も適当ではないだろうか。これらの一揆に参加した人々についての研究の進展を望まざるを得ない。

(76) 片岡弥吉・圭室文雄・小栗純子『近世の地下信仰』（評論社、昭和四十九年八月）などの一般書を参照。薩摩藩領のかくれ念仏については、龍谷大学宗教調査班編『カヤカベ——カクレ念仏——』（法蔵館、昭和四十五年十二月）、岩手の隠し念仏については、高橋梵仙『かくれ念仏考』第一・二巻（日本学術振興会、昭和四一年）、門屋光昭『隠し念仏』（東京堂出版、平成元年五月）などがある。日蓮宗不受布施派については、宮崎英修ほか、多くの日蓮宗関係研究者が取り組んでいる。

## 追記

本稿はこれまでに発表した論文（『キリシタンの終末論——島原・天草の乱——』『東京立正女子短期大学紀要』第二号、平成六年六月）に補筆して訂正を加えたものである。筆者の怠慢と諸般の事情から、国際日本文化研究所における共同研究のための新稿を用意できなかったことをお詫びしたい。また、このようなつたない文章の掲載をお許しくださった編集者に感謝したい。